3 1761
D
13 2

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
Algoma University, Trent University, Lakehead University, Laurentian University, Nipissing University, Ryerson University and University of Toronto Libraries

http://archive.org/details/revuedestudesjui58soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

2-Or 85
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-HUITIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1909

436216
6.6.45

DS
101
R45
t.58

LA RÉCITATION DU SCHEMA

ET DES BÉNÉDICTIONS

(FIN [1])

LES BÉNÉDICTIONS DE LA TORA.

23. — Quand la mischna de *Meguilla* énumère la lecture de la Tora parmi les actes rituels qui exigent la présence de dix fidèles (§ 2), elle a en vue la lecture publique encadrée par des bénédictions [2]. Aussi Maïmonide développe-t-il ainsi cette disposition : לא קורין בתורה ומברכין לפניה ולאחריה [3]. L'individu peut et doit étudier la Loi comme il peut et doit réciter le Schema ; mais les bénédictions sont réservées à la communauté et ne peuvent être dites qu'en public. La Mischna vise donc les bénédictions de la Tora ; קורין בתורה est un cas inverse de celui de פורסין על שמע : la seconde expression porte sur les bénédictions et s'applique au Schema, la première porte sur la Tora et s'applique aux bénédictions.

Il y a deux bénédictions de la Tora, que l'appelé récite l'une avant, l'autre après la lecture de la section. La seconde est même pourvue d'une eulogie initiale, la section lue formant interruption, à l'inverse du Schema (§ 21). C'est que, primitivement, c'était le premier appelé qui disait la première bénédiction et le dernier la seconde [4].

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LVII, p. 161.
2. *Masséchet Soferim*, XIII, 8. Cf. Aboudraham, 29 *a-b*.
3. *Mischné Tora*, ה' תפלה, VIII, 4. Cf. *Kécef Mischné*.
4. *Meguilla*, 21 *b*. Cf. *Tossafot Berachot*, 46 *a*, *s. v.* כל הברכות. Une autre raison est donnée par Aboudraham, *ibid.*

La première bénédiction est encore récitée aujourd'hui par l'appelé et par les fidèles, comme la première du Schema, car, comme celle-ci, elle est précédée de l'invitation à bénir Dieu. En son fond, elle est identique à la seconde bénédiction du Schema (§ 20), ce qui est tout naturel, puisque la récitation du Schema est un succédané de l'étude de la Tora[1].

La bénédiction de la Tora est donc, par son fond, par sa forme et par son mode de récitation, de la même catégorie que les précédentes. Elle ne développe qu'une idée, celle de l'élection d'Israël et de la promulgation de la Loi; mais elle est complétée par les bénédictions de la Haftara qui la suivent et que nous avons déjà étudiées (§§ 13-14).

LES BÉNÉDICTIONS DE DEUIL.

24. — Après la lecture de la Tora et celle des Prophètes, la mischna de *Meguilla* mentionne les stations (מעמד ומושב) qui accompagnent les obsèques[2], la bénédiction de deuil (ברכת אבלים) et les condoléances (תנחומי אבלים).

Des stations funèbres, nous ne savons presque rien. La Tossefta (*Pesahim*, II, 14-15, p. 159 Zuckermandel) nous apprend qu'elles étaient au nombre de sept et que c'était un usage local; le Yerouschalmi (j. *Meg.*, IV, 4, 75 *a*, l. 73), qu'on y employait les formules : « Nobles, levez-vous ; nobles, asseyez-vous. » Deux baraïtot dans le Babli (*B. B.*, 100 *b*) confirment ces renseignements ; la seconde nous informe, en outre, que l'usage était pratiqué en Judée. Le Babli rapporte qu'un docteur babylonien voulut le suivre et qu'il ne commit pas moins de quatre erreurs à cette occasion : il n'aurait dû procéder à la cérémonie qu'en présence des parents de la défunte, que le premier jour, qu'au cimetière et que si elle avait été usitée dans la région. C'était donc un usage local et rare. Il ne semble pas qu'il comportât la récitation de bénédictions, car le Babli n'allègue que les convenances pour expliquer la présence nécessaire de dix assistants au moins.

Nous connaissons un peu mieux les bénédictions de deuil, qui sont nommées à plusieurs reprises dans la littérature talmudique[3].

1. Blau, *Revue*, XXXI, 180 ; I. Lévi, *ib.*, LIII, 231.
2. Pendant le convoi d'après Raschi, après l'enterrement d'après Raschbam.
3. T. *Ber.*, III, 23-24 (voir plus loin) ; *M. M. K.*, III, 7 ; b. *M. K.*, 24 *b* ; *Meg.*, 23 *b* ; *Ket.*, 8 *a* en bas, 8 *b* ; j. *Meg.*, IV, 4 (75 *a* en bas). Cf. Zunz, *G. V.*², 348, note *a* ; J. Perles, dans *Monatsschrift*, X (1861), 394.

Dans notre mischna, elles sont associées aux condoléances. Le Yerouschalmi, sur cet endroit, ne cite pas ces dernières ; mais il les cite dans un autre passage pour les opposer aux bénédictions : celles-ci se récitaient à la synagogue, celles-là pendant qu'on formait la haie[1].

La guemara babylonienne de *Meguilla* explique ברכת אבלים par ברכת רחבה, « bénédiction de la grand'place ». רחבה désigne en effet la place publique[2], et le repas funèbre offert aux parents en deuil était pris sur la place[3] ; on avait alors l'occasion de réciter les bénédictions[4]. D'après le traité de *Semahot*, *i. f.*, trois des coupes de vin qu'on buvait, à la fin du repas, dans la maison de deuil correspondaient respectivement à ברכת אבלים, à תנחומי אבלים et à גמילות חסדים, c'est-à-dire à trois bénédictions.

On pouvait aussi dire celles-ci au cimetière, comme on le voit dans un texte intéressant et trop négligé de la Tossefta de *Berachot*, III, 23-24 (p. 8, l. 12 et suiv.) : « Suivant l'usage du lieu, on dit trois bénédictions de deuil ou deux ou une seulement. Là où on en dit trois, on englobe la première dans la bénédiction de la « résurrection » et l'eulogie finale est ainsi conçue : « .. qui fais revivre[5] les morts » ; la seconde est englobée dans les « condoléances » (תנחומי אבלים), avec cette eulogie finale : « ...qui consoles ton peuple et ta ville » ; la troisième, enfin, dans la bénédiction de גמילות חסדים, mais sans eulogie finale. Au cimetière, on ne dit pas du tout d'eulogie finale »[6]. On dirait que les bénédictions de deuil sont insérées dans les « Dix-huit bénédictions » (Schemoné-Esré) ou Tefilla[7]. La première est englobée dans la seconde du Schemoné-Esré, qui, parlant de la résurrection des morts, est d'un choix heureux pour la circonstance. Mais qu'est-ce que la bénédiction de תנחומי אבלים et celle de גמילות חסדים, dans lesquelles on insère les deuxième et troisième bénédictions de deuil, et à quelles parties de la Tefilla peuvent-elles bien correspondre ?

1. j. *Pes.*, VIII, 8 (36 *b*, l. 34) = j. *M. K.*, I, 5 (80 *d*, l. 12) [dittographié] = j. *Sanh.*, VI, 11 (23 *d*. l. 62). Cf. R. Hananel sur *M. K.*, 8 *a*, et *Sanh.*, 46 *a*.

2. T. *Ned.*, II, 9 (278, l. 8) ; j. *Ned.*, V, 5 (39 *b*, l. 30).

3. Baraïta dans b. *M. K.*, 25 *a* en haut non 27 *b*, comme on lit dans Raschi sur *Ket.*, 8 *b*, *s. v.* ברחבה, et dans Kohut, VII, 266 *b*).

4. Voir la description de Haï (*Arouch*, *s. v.* ברך ; II, 192 *a* Kohut) ou Scherira (*Orhot Hayyim*, II, 601 *M. N.*).

5. Suivant l'observation de mon maître M. Mayer Lambert, il faut, ici comme dans la deuxième bénédiction du Schemoné-Esré, orthographier מַחֲיֶה ; le piel מְחַיֶּה signifie « conserver en vie ». Comparer לְהַחֲיוֹת, où le ה a empêché l'erreur.

6. Sur cette dernière phrase, où nous ne traduisons pas le mot מפטיר, voir plus haut, § 15.

7. Ainsi l'entend Müller, *Masechet Soferim*, 276.

La Tossefta ne peut être comprise que si on la rapproche d'un texte curieux du Babli (*Ketoubot*, 8 *b*). On y cite, comme exemple de bénédictions de deuil, celles que R. Hiyya b. Abba, docteur palestinien du IIIe siècle, fit réciter par son *metourgueman* (truchement, porte-parole) Juda b. Nahmani, à la mort de son élève, le fils de Resch Lakisch [1].

Après une homélie de circonstance, qui correspond peut-être aux condoléances תנחומי אבלים, l'orateur est invité à rendre hommage à Dieu :

— « [Sois béni, Seigneur, roi de l'univers] [2], Dieu grand par le nombre de tes exploits, fort et puissant par le nombre de tes prodiges, qui fais revivre les morts par ta parole [3], « auteur de merveilles sans bornes et de prodiges sans fin » [4]. Sois béni, Seigneur, qui fais revivre les morts. »

— « Console les parents en deuil. »

— « Mes frères, accablés et terrassés par ce deuil, appliquez-vous à méditer sur cette chose [5]. Elle est éternelle et remonte à la création ; beaucoup y ont bu, beaucoup y boiront, et les derniers seront comme les premiers. Mes frères, que l'auteur de toute consolation vous console [6]. Sois béni, Seigneur, qui consoles les affligés [7] ...

— « Remercie les assistants. »

— « Mes frères, hommes charitables, fils de pères charitables, fidèles à l'alliance d'Abraham, notre patriarche [8], mes frères, que l'auteur de toute rémunération vous rémunère de votre bonne œuvre [9]. Sois béni, Seigneur, qui rémunères les bonnes œuvres. »

— « Prie pour tout Israël. »

— « Maître de l'univers, rachète, sauve, délivre, secours ton peuple Israël de la peste, de la guerre, du pillage, de la sécheresse, de la consomption et de tous les fléaux qui s'agitent et frappent le monde. Avant que nous t'appelions, réponds-nous, [ainsi qu'il est dit : « Avant qu'ils m'appellent, je répondrai, ils parleront encore que déjà je les aurai exaucés [10] »]. Sois béni, Seigneur, qui arrêtes les fléaux. »

1. Cf. Bacher, *Die Agada der paläst. Amor.*, III, 576-577.

2. Il faut évidemment ajouter cette eulogie initiale, comme l'observe Raschi, *s. v.* האל.

3. Même phrase dans l'abrégé de la Tefilla qui se récite le vendredi soir.

4. Job, IX, 10. Citation appropriée à cause du livre d'où elle est tirée.

5. La mort, qu'on évite de nommer.

6. Ici, il est facile d'insérer un verset de consolation, par exemple Is., LXVI, 13, qui figure dans la bénédiction du repas à l'usage des personnes en deuil.

7. Ici une parenthèse de la Guemara.

8. Quelques éditions ont ici le verset de Gen., XVIII, 19.

9. Y avait-il un verset ici, ou est-il remplacé par celui qui est signalé dans la note précédente ? — On sait que les devoirs envers les morts constituent l'œuvre pie par excellence. Cf. *Masséchet Soferim*, XIX, 12.

10. Isaïe, LXV, 24. La restitution de cette citation est comme imposée par le contexte.

Ces bénédictions sont évidemment celles que vise la Tossefta. Elles sont récitées non au cimetière, ni à la synagogue, mais à la maison mortuaire : la Tossefta ne prescrit pas l'endroit. Elles sont au nombre de quatre : la Tossefta parle d'une, deux ou trois; l'usage était donc flottant. De plus, la quatrième est, à la différence des précédentes, d'une portée générale; ce n'est pas une bénédiction de deuil proprement dite, elle convient à n'importe quelle circonstance triste, à un jeûne public par exemple. Elle semble ajoutée à la série des trois. On peut supposer aussi que c'est la première bénédiction qui est hors série, car elle n'est qu'un doublet de la seconde bénédiction de la Tefilla, à laquelle elle se substituait. L'eulogie finale de cette bénédiction est celle qu'indique la Tossefta; la seconde n'est qu'une variante de celle de la Tossefta. La troisième bénédiction, d'après la Tossefta, ne devrait pas avoir d'eulogie finale, peut-être parce qu'elle était intercalée dans une bénédiction du Schemoné-Esré; mais ce n'était pas le cas pour Juda b. Nahmani, qui pouvait d'autant moins se passer d'eulogie finale dans la troisième bénédiction qu'il faisait suivre celle-ci d'une quatrième. Quand les bénédictions de deuil étaient insérées dans la Tefilla, la première s'emboîtait sans doute dans la seconde de la Tefilla et lui empruntait son eulogie finale; les autres suivaient et à la fin on rattrapait le Schemoné-Esré. Ce mode de récitation rappelle celui que la Mischna de *Taanit*, II, 4 et suiv., prescrit pour les bénédictions du jeûne public (circonstance analogue à la nôtre). Celles-ci sont insérées dans la Tefilla, où elles sont accrochées à une bénédiction, quoiqu'elles formassent d'abord, suivant M. Israël Lévi [1], un rituel indépendant, ce qui peut être le cas aussi pour celles de deuil.

Si nous examinons, en effet, ces bénédictions de deuil en elles-mêmes, nous constatons qu'elles se ramènent au type que nous étudions, et qu'il ne faut pas les confondre, comme l'a fait Rapoport [2], avec les homélies funèbres, de composition libre, qui sont appelées quelquefois bénédictions. Elles forment, suivant la remarque de Raschi, une série régulière, dans laquelle la première seule a une eulogie initiale; chacune est pourvue d'une eulogie finale et paraît avoir renfermé un verset (§ 12). Pour le reste, le texte en était-il fixe? La Tossefta ne détermine que les eulogies finales; le récitant avait sans doute toute faculté pour varier la formule. Aussi ne pouvaient-elles pas être récitées par le premier venu; elles récla-

1. *Revue*, XLVII (1903), 164-166. Cf. Elbogen, *Monatsschrift*, XLVI (1902), 347.
2. *Kérem Hémed*, III, 45.

maient le concours d'un homme préparé, qui est ici un *metourgueman* émérite. De fait, le Midrasch les compte parmi celles que tous ne connaissaient pas et qu'on faisait apprendre aux étudiants; les autres sont précisément celles du Schema et de la Tefilla, outre celles des noces que nous allons examiner tout à l'heure [1].

Tous ces textes nous transportent en Palestine. La Guemara babylonienne ne nous fournit aucune donnée nouvelle sur les bénédictions de deuil; l'histoire qu'elle rapporte à ce sujet se passe en Palestine. L'usage n'avait donc pas gagné la Babylonie Les Gueonim attestent qu'il n'existait pas de leur temps [2]. Il ne faut pas, d'ailleurs, comme l'un deux l'observe [3], confondre ces bénédictions avec la prière qu'on récite dans la maison de deuil après le repas, même s'il n'y a pas dix assistants; elle est simplement une adaptation de la prière du repas; on la trouve déjà dans le *Siddour* de R. Amram (55 *a*). Il ne faut pas les confondre davantage avec diverses formules de bénédiction qu'on trouve à l'époque des Gueonim, mais que ceux-ci déclarent ne pas connaître [4]. Les usages mortuaires sont très variables. Comme nous n'avons conservé en général que le rituel babylonien [5], on comprend que les bénédictions de deuil aient disparu et qu'il faille les reconstituer d'après d'anciens témoignages.

LES BÉNÉDICTIONS DE NOCES.

25. — Tandis que la Synagogue a laissé tomber les bénédictions de deuil, elle a conservé — belle occasion de disserter sur l'esprit du judaïsme — celles des noces (ברכת חתנים) [6], que la mischna de *Meguilla* énumère à côté d'elles et que des baraïtas en rapprochent

1. C'est le passage de *Lévit. r.* et *Cant. r.* déjà étudié (§ 3).

2. Natronaï (*Schaaré Cédek*, III, IV, 4; 20 *a*), Paltoï (Ascheri sur *Ketoub.*, I, 14), Scherira-Haï (*Schitta* sur *Ketoub.*, 8 *b*), Haï (*Arouch, s. v.* ברך; II, 192 *a* Kohut), un gaon (Nahmanide, *Torat haadam*, éd. de Venise, 67 *b*).

3. V. Ascheri sur *Meguilla*, III, 8.

4. Le *Siddour de R. Amram* en cite une immédiatement avant la prière du repas pour les personnes en deuil. Une formule analogue est citée par Paltoï, *l. c.*, comme étant récitée à la suite des Grâces. Cf. celles que donne le Talmud, b. *Berach.*, 46 *b*, et *Semahot, i. f.* Une autre est mentionnée par des consultants comme étant récitée dans leur localité après l'enterrement; le gaon déclare ne pas la connaître (תשובות גאונים קדמונים, éd. Cassel, n° 35). Müller confond celle-ci avec la ברכת אבלים (*op. cit.*, p. 276, n. 66).

5. Elbogen, *Studien*, 1-2.

6. Appelées aujourd'hui ברכות נשואין ou שבע ברכות.

sous le rapport de la durée et du nombre d'assistants requis[1]. Elles se récitent encore aujourd'hui telles qu'elles sont reproduites dans le même passage de *Ketoubot* (7 *b*-8 *a*) au nom de R. Yehouda.

En voici la traduction :

1. « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées le fruit de la vigne. »

2. « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui as tout créé pour ta gloire. »

3. « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées l'homme. »

4. « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé l'homme à ton image, à l'image de ta propre ressemblance[2], et l'as pourvu d'un être tiré de lui-même[3]. Sois béni, Seigneur, qui crées l'homme. »

5. « Comble d'allégresse triomphante l'abandonnée[4] en réunissant ses enfants dans son sein, avec joie. Sois béni, Seigneur, qui réjouis Sion dans ses enfants. »

6. « Daigne réjouir les compagnons affectionnés[5], comme tu as réjoui jadis ta créature dans le jardin d'Eden. Sois béni, Seigneur, qui réjouis le fiancé et la fiancée. »

7. « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le plaisir et la joie, le fiancé et la fiancée, l'allégresse, la liesse, la réjouissance et la jubilation, l'amour, la tendresse, le bonheur et l'affection. Puissions-nous entendre bientôt, Seigneur, notre Dieu, dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem, les transports du plaisir et de la joie, les transports du fiancé et de la fiancée[6], les transports d'allégresse des fiancés sous le dais nuptial et des jeunes gens au milieu des festins et de la musique. Sois béni, Seigneur, qui réjouis le fiancé avec la fiancée[7]. »

Ces bénédictions sont au nombre de sept, en y comptant la première, qui, en réalité, ne fait pas partie de la série et n'est même pas citée ici par le Talmud : c'est la bénédiction ordinaire pour le vin. Mais ce qui prouve que ce nombre, qui paraît consacré et primitif, n'est pas irréductible et a été obtenu après coup, c'est que Lévi b. Sissi, assistant au mariage de Simon, fils de Rabbi, récita une bénédiction de moins (la troisième de notre numérotation, d'après la Guemara et Raschi)[8]. Bien plus, une des divergences

1. Tos. *Meg.*, IV, 14 (p. 226, l. 8); b. *Meg.*, 23 *b*; *Ketoub.*, 8 *a*, 8 *b*.

2. L'anthropomorphisme est moins sensible dans l'hébreu, où la phrase est à la troisième personne.

3. La femme.

4. Mot à mot « la femme stérile », c'est-à-dire Sion privée de ses enfants.

5. Le couple nuptial.

6. Cf. Jérémie, VII, 34.

7. Variante : « le fiancé et la fiancée », comme dans la précédente. Les commentateurs, Raschi, Aboudraham, dissertent sur la variante.

8. *Ketoub.*, 8 *a*.

entre les Babyloniens et les Palestiniens aurait consisté en ce que les premiers disaient sept bénédictions et les seconds seulement trois. Pour retrouver celles-ci, Müller[1] écarte la seconde, qui est étrangère à la cérémonie proprement dite, la quatrième, dont le style serait d'une époque tardive, et la cinquième, parce qu'elle contient la mention de Jérusalem désolée[2]. Le noyau primitif se composerait donc de la troisième, de la sixième et de la septième bénédictions. Cette thèse est insoutenable, ne fût-ce que parce que les trois bénédictions ainsi choisies n'entrent pas dans un cadre régulier.

Avec sa perspicacité ordinaire, Raschi a reconnu que les deux premières bénédictions (sans parler de celle du vin) sont hors cadre[3]. L'une et l'autre appartiennent au type des bénédictions à eulogie unique et sont, pour le fond, des doublets de la troisième (quatrième). C'est celle-ci qui devrait venir en tête et elle contient effectivement deux eulogies, tandis que les suivantes n'ont qu'une eulogie finale (§ 12, 2°). Elle célèbre Dieu comme créateur et, puisqu'il s'agit d'un mariage, comme créateur de l'homme et de la femme. Elle correspond à la première du Schema, elle développe le même thème fondamental en l'adaptant à la circonstance. La quatrième (cinquième) bénédiction est l'équivalent de la *gueoulla* (§ 21). Elle chante la félicité future de Sion, qu'une image, d'ailleurs usuelle, mais particulièrement appropriée lors d'un mariage, compare à une femme privée des joies de la maternité. La cinquième (sixième) bénédiction célèbre le bonheur des époux.

La sixième (septième) bénédiction récapitule les précédentes, ou plutôt elle les surcharge. Elle n'en a pas l'élégance et la sobriété ; remarquer la construction singulière « qui as créé le plaisir et la joie, le fiancé et la fiancée », l'accumulation des synonymes pour exprimer la joie et le bonheur paisible, le centon de Jérémie, suivi d'une phrase prétentieuse : קול מצהלות. Abondance de mots, pauvreté d'idées, gaucherie du développement : c'est une bénédiction de fraîche date[4]. Son eulogie finale répète la précédente et elle a une eulogie initiale qui devrait manquer. On l'explique en disant

1. חלוף מנהגים, n° 28, p. 27-28. Cf. *Masechet Soferim*, 276.

2. Nous croyons qu'à l'époque du second Temple on priait pour la réédification de Jérusalem et la restauration de David. On ne comprendrait point sans cela une partie des Apocryphes et de la liturgie. Cf. *Revue*, XXIII, 196; XXI, 174; XXXII, 171 et suiv.

3. Raschi sur *Ketoub.*, 7 *b* en bas; *Pardès*, 24 *b* Constantinople ; cf. *Tossafot* sur *Pesahim*, 104 *b*, *s. v.* חרץ.

4. R. Ahaï (*Scheeltôt*, n° 16) ne la cite pas avec les autres ; elle est nommée un peu avant, dans un passage obscur (מאי ב"ח א"ד אשר ברא jusqu'à ורבחדא סגיא) qui n'est pas à sa place et qui paraît représenter une leçon divergente du Talmud.

qu'elle était récitée seule dans certaines circonstances[1]; autant dire qu'elle a été composée pour remplacer les autres dans ce cas. C'est donc une quatrième bénédiction ajoutée au groupe primitif. Nous constaterons le même phénomène dans les Grâces.

Les bénédictions de noces forment ainsi une série complète et, pour les idées, nous tournons toujours dans le même cercle. Ce qui achève la ressemblance, c'est que l'eulogie finale de la seconde bénédiction est identique avec celle de la bénédiction correspondante de la Haftara : « qui réjouis Sion en ses enfants. » Enfin, la récitation de ces bénédictions est — on l'a vu dans le Midrasch et dans le cas de Lévi ben Sissi[2] — confiée à un docte, comme pour celles de deuil.

LES BÉNÉDICTIONS APRÈS LE REPAS.

26. — Il nous reste la bénédiction après le repas (ברכת המזון) lorsque, récitée en présence de dix convives (ou, accessoirement, de trois), elle commence par la mention du nom de Dieu (מזמנין בשם).

Voici ce début dans nos rituels :

Le récitant : רבותי נברך.
Les assistants : יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם.
Le récitant : ברשות ... נברך אלהינו שאכלנו משלו.
Les assistants : ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו.

Les premiers mots רבותי נברך sont d'origine tardive. Dans le Talmud, on trouve la formule הב לן ונברך, qui a été introduite dans quelques livres de prières, mais qui signifie seulement : « Apportenous (serviteur, une coupe de vin), nous allons dire les Grâces[3]. » Si nous éliminons cette phrase, qui ne fait pas partie de la prière, celle-ci s'ouvre par יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם, « Que le nom du Seigneur soit béni à tout jamais ! », ce qui n'est pas un commencement. Aussi a-t-on imaginé l'introduction רבותי נברך. En réalité, les mots « Que le *nom* du Seigneur, etc. » sont un hommage rendu au *nom de Dieu*[4], qui vient d'être prononcé et ont peut-être été déplacés parce qu'ils étaient inutiles dans la bénédiction à trois, où

1. Raschi, *l. c.*, *s. v.* שמח ; Aboudraham, 84 *d*.
2. Voir aussi *Houllin*, 9 *a*.
3. *Pesahim*, 103 *b* en haut.
4. Cette formule de bénédiction se trouve dans Psaumes, CXIII, 2, où elle développe les deux derniers mots du verset précédent (שם ה׳).

le nom divin n'était pas prononcé. Le véritable début est נברך, « Nous allons bénir le Seigneur », correspondant à la première bénédiction du Schema : ברכו « Bénissez le Seigneur ». D'ailleurs, dans certains cas, on introduisait même les Grâces par ברכו[1]. R. Jacob b. Aha ne se conforma pas à la règle et, questionné à ce sujet par un collègue, répondit que le détail est sans importance. On n'y regardait pas de si près[2].

Nous obtenons de la sorte le début suivant :

Le récitant : « Bénissons notre Dieu [le Seigneur]... »

Les assistants, interrompant : « Que le nom du Seigneur soit béni à tout jamais ! »

Le récitant, poursuivant : « ... qui nous a nourris. »

Les assistants, répondant : « Béni soit notre Dieu, qui nous a nourris et dont la bonté nous fait vivre. »

On peut même essayer de reconstituer par conjecture la suite de la bénédiction, en s'aidant des citations d'anciens auteurs[3], car le texte de cette prière ne s'est définitivement fixé que plus tard.

Le récitant : « Sois béni, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, qui nourris tout l'univers grâce à ta bonté. »

Les assistants : « Grâce à sa bonté, il ne nous a jamais laissé et ne nous laissera jamais manquer de rien[4]. »

Le récitant, reprend et poursuit : « Ainsi qu'il est dit : « Tu ouvres la main et rassasies tous les vivants avec amour[5]. » Sois béni, Seigneur, qui nourris tout le monde. »

On voit que l'eulogie finale rejoint le début de la bénédiction (§ 12, 5°). Elle est précédée d'un verset (§ 12, 6°). Cette citation biblique si appropriée, qui manque dans nos textes est donnée par Raschi et Maïmonide[6] et elle s'est conservée dans le rite sefardi. Elle a disparu de nos textes parce que, suivant l'observation des *Orhot Hayyim* (35 *b*, § 49), la parole du psalmiste détonne comme un anachronisme dans une prière attribuée à Moïse (§ 27).

Notre bénédiction célèbre Dieu comme Providence du monde, qu'il nourrit et entretient. Elle correspond donc à la première

1. *Ber.*, VII, 3. Dans cette mischna, R. Akiba compare les invitatoires des deux prières. Cf. *Or Zaroua*, II, 46.

2. j. *Ber.*, VII, 3 (11 *b*, l. 70 et s.) ; b. *Ber.*, 50 *a*.

3. V. M. Bloch, ס׳ שער תורת התקנות, I, 11-12.

4. Lire חָסַר et יַחֲסֵר, avec Raschi, cité par Mordechaï sur *Berachot*, *i. f.*

5. Psaumes, CXLV, 16.

6. Raschi, *l. c.* ; *Mahzor Vitry*, § 83 (p. 52 *M. N.*) ; Maïmonide, *Mischné Tora*, סדר התפלות.

bénédiction du Schema, qui le célèbre comme créateur de l'univers, qu'il éclaire chaque jour. C'est la même idée fondamentale, variée suivant la circonstance. La ressemblance n'est pas moins frappante dans la forme ; outre le cadre, qui est fixe, comparer la phrase ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית avec ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ולא יחסר לנו מזון לעולם ועד ; la construction pléonastique תמיד ... לעולם ועד a déjà été signalée à propos des bénédictions du Schema et de celles de la Haftara (§ 22). Notons tout de suite, à ce propos, que le début de la troisième bénédiction des Grâces rappelle ceux des bénédictions correspondantes de la Haftara (§ 14) et des noces (§ 25), car רחם égale שמח.

Le parallélisme se poursuit et se confirme dans les bénédictions suivantes. Ce qui importe dans la seconde, c'est la mention de l'alliance et de la Tora, encadrée dans l'éloge de la Terre promise, qui a été donnée au peuple élu[1]. De même, la seconde bénédiction du Schema remercie Dieu de l'amour qu'il a témoigné à Israël en lui donnant la Tora (§ 19). Dans la prière du repas, il convenait d'ajouter des actions de grâces pour la donation du pays fertile qui pourvoit ses habitants de nourriture. Le leitmotiv est ainsi modifié. Pour développer la même pensée, les mêmes mots se présentent ; comparer נודה לך et להודות לך, ותלמדם חקי חיים et על תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו. Avant l'eulogie finale, on s'attend à un verset, qui s'est conservé cette fois : « Ainsi qu'il est dit : « Quand tu auras mangé à satiété, tu béniras le Seigneur ton Dieu pour le pays excellent qu'il t'a donné. » Cette citation de Deutér., VIII, 10, est très heureuse, car elle résume toute la bénédiction et en rappelle l'objet vers la fin (§ 12, 5°).

Après cet hommage doit venir la prière pour la délivrance et la restauration d'Israël. C'est le sujet de la troisième bénédiction du Schema, appelée *gueoulla*, « délivrance » (§ 21), comme de la troisième bénédiction du repas, appelée *néhama*, « consolation »[2]. Ces deux termes sont équivalents. Dans la conclusion de la *néhama*, on pouvait invoquer Dieu comme « libérateur d'Israël » (מושיע ישראל)[3] ; inversement la *gueoulla* se terminait, du moins en

1. *Berach.*, 48 *b* en bas : תניא ר' אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ... לא יצא ידי חובתו נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית ר' יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה. De même j. *Berach.*, I, 9 (3 *d*, l. 70 et suiv.). La bénédiction s'appelle ברכת הארץ, « bénédiction du pays ».

2. *Ber.*, 48 *b*. — Sur l'idée de la *néhama* et sa portée théologique et liturgique, voir D. Oppenheim, dans le *Jeschurun* de Kobak, IV (1864), p. 57-63 ; cf. Kohler *apud* Kohut, *Aruch completum*, Supplément, p. 29.

3. *Beruch.*, 49 *a*.

Palestine, par une invocation à Dieu, « consolateur de Sion et édificateur de Jérusalem [1] ».

La troisième bénédiction du repas ne renferme pas de verset biblique, du moins actuellement. L'analogie porte à croire qu'elle en avait un primitivement, par exemple Psaumes, CXLVII, 2 : « Le Seigneur édifie Jérusalem, il rassemblera les dispersés d'Israël » [2], ou Isaïe, LXVI, 13 : « Comme un fils que sa mère console, ainsi je vous consolerai et c'est dans Jérusalem que vous serez consolés » [3]. En tout cas, le Yerouschalmi a conservé le souvenir de l'insertion, dans une bénédiction eschatologique, du verset d'Isaïe, XII, 6 : « Triomphe et exulte, habitante de Sion, car il s'est montré grand en toi, le Saint d'Israël ! » [4] Les commentateurs ne sont pas d'accord sur la place de ce verset dans la liturgie : la plupart songent à la deuxième des bénédictions de la Haftara, mais aucune d'elles n'a de verset. La nôtre conviendrait mieux.

L'eulogie finale de la bénédiction est suivie, comme l'est dans le rituel sefardi la dernière bénédiction du Schema du soir, d'un amen qui, par une véritable anomalie, fait corps avec la prière, car celle-ci n'est pas encore terminée. Il y a une quatrième bénédiction, appelée הטוב והמטיב à cause des mots du début. Elle est pourvue d'une eulogie initiale et dépourvue d'une eulogie finale, ce qui serait doublement contraire à la règle (§ 12, 1° et 2°) [5], si elle n'avait pas été ajoutée postérieurement et qu'on n'eût tenu à la distinguer des précédentes.

Les Grâces formaient donc autrefois un triptyque, une série de trois bénédictions. Elles portent même souvent ce nom dans le Talmud (ג' ברכות) [6]. Cette série est parallèle à celle du Schema et est, comme celle-ci, précédée d'une invitation à louer Dieu. L'analogie, assez naturelle dans le cadre et la structure, devient frappante quand on compare les idées qui sont exprimées dans l'une et l'autre et l'ordre dans lequel elles sont développées. Ces ressemblances sont l'indice non équivoque d'une communauté d'origine.

27. — Elles sont toutes deux fort anciennes. La récitation des Grâces est considérée par la tradition comme une institution

1. Voir I. Lévi, *Revue*, LIII, 232-234 ; A. Büchler, *J. Q. R.*, XX, 798 et s.
2. Cf. *Mahzor Vitry*, § 84, p. 54 *M. N.* et § 281, p. 248; *Orhot Hayyim*, II, 601 *M. N.*
3. Cf. *Ber.*, *l. c.*
4. j. *Ber.*, I, 8 *i. f.* (3*d*, l. 47).
5. L'exception est notée dans *Ber.*, 46*b* en haut, *Pes.*, 104*b* en bas.
6. Par exemple T. *Ber.*, IV, 6 (p. 9, l. 5) ; j. *Ber.*, VI, 1 (10*a*, l. 64 ; 10*b*, l. 7). Amram dit : מברך ג' ברכות וברכת הטוב המטיב (*J. Q. R.*, XIX, 267, l. 19).

mosaïque et, d'après R. Nahman, les trois bénédictions remontent respectivement à Moïse, Josué et David, ce qui doit signifier qu'elles sont d'une haute antiquité sans être néanmoins contemporaines l'une de l'autre [1]. Quant à la quatrième, elle a été composée après l'ensevelissement des Juifs tombés à Bétar [2], nouvelle preuve de sa postériorité. D'autre part, la tradition attribue à Moïse l'institution des lectures publiques de la Tora, dont la récitation du Schema est l'équivalent, de sorte qu'on peut supposer un âge reculé à la bénédiction y afférente [3]. Une baraïta considère, en effet, la bénédiction de la Tora comme d'origine mosaïque et la rapproche, à ce titre, de celles du repas [4]. Un autre passage compare celle-ci au Schema comme étant également mosaïque, par opposition à la Tefilla, qui est d'origine rabbinique [5]. Josèphe suit cette tradition en rapportant à Moïse l'institution de la récitation du Schema [6]. La troisième bénédiction du repas présente une ressemblance frappante avec Sira, XXXVI, 12-14, d'où M. L. Ginzberg conclut à l'ancienneté de notre prière [7]. D'autre part, les bénédictions du Schema offrent une parenté indéniable avec un psaume qu'on lit dans le ms. B du Sira hébreu [8]; malheureusement, l'authenticité de ce morceau est loin d'être prouvée.

28. — A présent que nous sommes revenus aux bénédictions du Schema et que nous avons fait le tour de la mischna de *Meguilla*, nous pouvons reprendre celle-ci et la traduire ainsi (§ 2) : « On ne doit, avec moins de dix fidèles, réciter les bénédictions du Schema, ni celles de la Tefilla, ni celle des prêtres [9], ni celles de la Tora, ni celles de la Haftara, ni celles de deuil, ni celles des noces, ni celles

1. *Mechilta*, *Bô*, ch. XVI (19 *a* Friedmann); b. *Berach.*, 21 *a*, 48 *b*; j. *Ber.*, VII, 1 (11 *a*, l. 54 et suiv.). Voir, pour le point de vue orthodoxe, M. Bloch, *op. cit.*, I, 9 et suiv.; sur la valeur historique de ces attributions, v. Blau, dans *Revue*, XXXI, 181, n. 1; sur le fond, v. Blau, dans *Revue*, LV, 212, rectifié par Elbogen, *ibid.*, LVI, 224.

2. b. *Ber.*, 48 *b*; nombreux textes dans le Talmud et le Midrasch.

3. Bloch, *op. cit.*, I, 6 et s.

4. *Mechilta*, *l. c.*; b. *Ber.*, 21 *a*; j. *Ber.*, *l. c.*

5. b. *Ber.*, 21 *a* : ק"ש וברכת המזון דאורייתא, תפלה מדרבנן. Mais le texte n'est pas sûr, v. les commentaires. Quoi qu'il en soit, l'opinion qui considère le Schema comme une institution rabbinique (Friedmann, dans son éd. du *Sifré*, 72 *b*, n. 17) repose sur des distinctions dialectiques du Talmud.

6. Antiquités, IV, VIII, 13 (Trad. J. Weill, p. 265-266).

7. *Orientalische Studien Th. Nöldeke... gewidmet*, p. 624.

8. Voir le commentaire de M. Israël Lévi, *L'Ecclésiastique*, II, 222, et cf. l'Introduction, p. LI.

9. Nous avons laissé de côté, dans cette étude, les Dix-huit bénédictions et la bénédiction sacerdotale, qui appartiennent à d'autres types.

du repas. » La mischna énumère des bénédictions : nouvelle preuve de la signification de פורסין על שמע.

En d'autres termes, ce *quorum* n'est pas nécessaire pour la récitation du Schema ou de la Tora, que chaque israélite est tenu de lire pour lui-même[1], mais pour celle des bénédictions qui les encadrent dans l'office public. Non que ces bénédictions soient obligatoires, mais elles constituent des actes de sanctification de Dieu et, comme telles, réclament le concours du public, de la communauté, qui comprend dix fidèles au minimum. Le Babli rattache fort justement les dispositions de la mischna au verset du Lévitique, XXII, 32 : « Je veux être sanctifié au milieu des enfants d'Israël. »

Sanctifier Dieu, c'est prononcer son nom dans la bénédiction. Il est dit : « Ezra bénit le Seigneur, le Dieu grand » (Néh., VIII, 6). Comment l'a-t-il grandi? En prononçant le nom ineffable, dit un rabbin ; au moyen d'une bénédiction, opine un autre[2]. Le fondement biblique de la bénédiction de la Tora et de celle du Schema est ce verset du Deutéronome, XXXII, 3 : « Je veux invoquer le nom du Seigneur, reconnaissez la grandeur à notre Dieu[3] » ; celle du repas en commun est rattachée au même verset[4].

Ce culte d'hommages et de bénédictions étant essentiellement collectif et public, il est naturel que la communauté le célèbre elle-même. Mais comme elle a besoin d'être guidée, elle désigne un de ses membres pour lui donner la réplique. Ainsi s'explique la récitation dialoguée des bénédictions. La bénédiction (מברך) appelle une réponse (עונה), ne fût-ce qu'un simple amen[5].

29. — La littérature talmudique n'aurait-elle conservé aucun souvenir de ce mode de récitation des bénédictions?

On lit dans le *Sifrê*, sur Deut., XXXII, 3 (n° 306 ; p. 132*b* Friedmann) : ר' יוסי אומר מנין לעומדים בבית הכנסת ואומר ברכו את ה' המבורך שעונים אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד ת"ל כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו ... ומנין לאומר ברכו [את ה'] שהם עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ת"ל כי שם ה' אקרא [וכו'].

1. Même observation pour la Haftara : le Raschba, dans ses *Hiddouschim* sur *Meguilla*, *ad loc.*, se demande pourquoi sa récitation ne peut se faire qu'en présence de dix fidèles. C'est à cause des bénédictions (Moïse Isserlès, *Or. Hayy.*, 284, 1).

2. j. *Meg.*, III, 8 (74*c*, l. 8); j. *Ber.*, VII, 4 (11 *c*, l. 29); b. *Yoma*, 69 *b* ; *Massèchet Soferim*, XIII, 8.

3. V. les textes cités p. 33, note 4 et dans la note suiv.

4. *Sifrê Deut.*, 306 (132*b* Friedmann); b. *Ber.*, 45 *a*.

5 Comparer ce que Mgr Duchesne dit de la « prière collective » à l'église, *Origines du culte chrétien*, 1re éd., 101 et suiv.

La seconde partie de ce texte a embarrassé les commentateurs, qui ont eu recours soit à des interprétations forcées, soit à des corrections arbitraires[1] ; l'auteur du Yalkout a pris le parti de la supprimer purement et simplement. Il suffit de suppléer, comme nous l'avons fait, les mots את ה׳ (qui ont disparu comme disparaît souvent la suite d'une citation) pour lever toute difficulté. Quand l'officiant dit : « Bénissez le Seigneur... », les fidèles interrompent : « Béni soit à jamais le nom de sa glorieuse royauté ! » Quand l'officiant dit : « Bénissez le Seigneur digne de bénédiction », les fidèles répondent : « Béni soit le Seigneur digne de bénédiction à tout jamais[2] ! »

Cette explication est confirmée par un passage parallèle, où le même enseignement est rapporté au nom de R. Hanania, neveu de R. Josua : ר׳ חנינא (חנניה) בן אחי ר׳ יהושע אומר כי שם ד׳ אקרא זה המברך הבו גודל לאלהינו אלו העונים אחריו ומה הן עונין אחריו ברוך ד׳ המבורך לעולם וכשהוא קורא בשמו יהו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (*Mechilta*, *Bô*, ch. 16 ; 19 *b* Friedmann). La première partie de Deutér., XXXII, 3 : « Je vais invoquer le nom du Seigneur », se rapporte à l'officiant ; la seconde : « décernez la grandeur à notre Dieu », à ceux qui lui répondent. Que lui répondent-ils ? « Béni soit le Seigneur digne de bénédiction à jamais. » Et quand l'officiant prononce le nom de Dieu, ils doivent répondre : « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à tout jamais. » Ce texte ne se rapporte pas à la bénédiction du repas, comme on croirait pouvoir l'inférer du contexte, mais à celle du *yocer*, comme il ressort de la comparaison avec le *Sifrê*.

30. — Un autre passage, bien plus intéressant, montre qu'on pouvait employer l'expression פורסין על שמע à propos de la récitation dialoguée de la bénédiction du Schema.

Les rabbins, qui faisaient de la critique biblique sans le savoir, se sont demandé comment le cantique de la mer Rouge avait pu être improvisé par tous les Hébreux. Ils admettaient qu'il avait été chanté en deux parties, Moïse étant le récitant et les Hébreux formant le chœur[3]. Cette opinion est rapportée en six endroits, dans les deux *Mechiltas*, dans la Mischna et dans la Tossefta, dans le

1. Voir Friedmann, *ad loc.*

2. Le *Sifrê* met en tête le répons le plus important.

3. Cf. F. Perles, *Zur althebräischen Strophik*, Vienne, 1897, p. 10. M. Perles a voulu trouver dans la tradition juive une confirmation de sa division strophique du cantique, d'ailleurs si heureuse.

Babli et dans le Yerouschalmi [1]. M. Elbogen a essayé de reconstituer le texte primitif en choisissant parmi les différentes leçons [2]. En réalité, c'est la baraïta du Babli qui nous a conservé le texte original et complet [3] : ת"ר בו ביום דרש רבי עקיבא בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה כגדול המקרא את ההלל והן עונין אחריו ראשי פרקים משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר כקטן המקרא את ההלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה [4] והן אומרים כי גאה גאה [4] רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו.

Pour plus de symétrie et de clarté, on peut compléter cette baraïta par la Tossefta, comme l'observent les Tossafot [5] : מלמד שהיה... משה פותח תחילה וישראל עונין אחריו וגומרין משה אומר אז ישיר משה וישראל אומרים אשירה לה' משה אומר עזי וזמרת יה וישראל אומרים זה אלי ואנוהו משה אומר ה' איש מלחמה וישראל אומרים ה' שמו.

Ainsi, trois tannaïtes admettent que le cantique de la Mer rouge a été chanté en chœur par Moïse et les Hébreux. R. Akiba compare la récitation du cantique à celle du Hallel [6] faite par un majeur, R. Eliézer b. R. Yosé à celle du Hallel faite par un mineur. Les rédacteurs de la Tossefta et du Yerouschalmi ont cru qu'il s'agissait, dans le second cas, d'un élève qui épelle en classe et dont les condisciples répètent tout ce qu'il dit. C'est pourquoi ils ont ajouté à la mention du majeur les mots בבית הכנסת, « à la synagogue », et à celle du mineur בבית הספר, « à l'école ». M. Elbogen a adopté cette interprétation et l'a fait entrer dans son texte reconstitué. Elle n'en est pas moins inadmissible. D'abord, la comparaison serait boîteuse, les deux récitations pouvant à peine être comparées entre elles. En outre, est-ce l'enfant qui « fait lire » à l'école,

1. *Mechilta*, sur xv, 1 (35 *a* Friedmann); *Mechilta de R. Simon*, p. 57 Hoffmann M. *Sota*, v, 4; Tossefta, vi, 2, 3 (303, 16 et s. Zuckermandel); Babli, 30 *b* (cf *Yalkout*, בשלח, § 241); Yerouschalmi, v, 6 (20 *c*, l. 7 et s.).

2. *Studien*, 6-7.

3. C'est une opinion assez accréditée, depuis Rapoport et Frankel, que le Yerouschalmi a mieux conservé les anciens textes tannaïtiques que le Babli. Il faudrait en rabattre. M. Aptowitzer proteste également contre ce canon dans un travail sur la Septante dans la littérature rabbinique, en cours de publication dans *Hakedem*, II, 12.

4. Variante de la Tossefta : עזי וזמרת יה.

5. *Ad loc.*, *s. v.* ר' נחמיה.

6. On appelle ainsi les psaumes qu'on récite aux jours de fête et, subsidiairement aux néoménies.

n'est-ce pas plutôt le maître? En réalité, il ne s'agit pas d'un exercice scolaire, mais d'un acte rituel auquel le mineur peut participer. En effet, on autorisait le mineur à servir d'officiant dans la récitation du Hallel La Mischna prévoit le cas [1]. Mais comme le mineur ne peut pas se substituer aux fidèles, ceux-ci sont tenus de reprendre tout ce qu'il dit, tandis qu'il leur suffit de répéter les premiers mots de chaque verset (ראשי פרקים) [2] quand c'est un majeur qui officie [3]. Ce sont ces deux modes de récitation qui sont respectivement visés par R. Akiba et R. Eliézer b. R. Yosé [4], ainsi qu'il ressort des exemples qu'ils donnent.

Quant au troisième opinant, R. Néhémia, il compare la récitation du cantique à celle du scribe qui « bénit le Schema » (פורס על שמע), car c'était généralement le scribe qui exerçait les fonctions d'officiant, suivant la remarque de M. Blau [5]. Or, comment procède l'officiant en la circonstance? « Il commence et les fidèles reprennent. » Et voici l'exemple qui illustre ce mode de récitation : Moïse disait : « Alors Moïse chanta » (v. 1 *a*) et les Israélites disaient : « Je veux chanter le Seigneur » (1 *b*) ; Moïse disait : « Ma force et mon triomphe, c'est Dieu » (2 *a*) et les Israélites répondaient : « Voici mon Dieu, que je veux glorifier » (2 *b*) ; Moïse disait : « Le Seigneur est un guerrier » (3 *a*) et les Israélites disaient : « Le Seigneur est son nom » (3 *b*). C'est exactement comme pour le *yocer*, dans lequel nous avons vu que les fidèles continuent la bénédiction entamée par l'officiant (§ 18).

Comme R. Néhémia se sert des mots פורס על שמע, il s'ensuit que cette expression s'applique aux bénédictions du Schema. Seule, la baraïta du Babli a conservé ce terme caractéristique, que les autres versions ont remplacé par קורין את שמע, par quoi il faudrait encore entendre les bénédictions, car ce n'est pas le Schema qui sert de terme de comparaison. Pour avoir fait cette confusion, M. Elbogen a cru, et M. Blau lui a accordé, que notre texte prouvait « la récitation verset par verset du Schema » [6]. On voit qu'il n'en est rien.

1. *Soucca*, III, 10.

2. Le mot פרק désigne spécialement les divisions d'un psaume. V. Bacher, *Die älteste Terminologie...*, I, 154 ; II, 163, où il faut ajouter notre texte. — La Tossefta et le Yerouschalmi ont remplacé ce terme technique par des à peu près, על כל דבר ודבר et על כל ענין וענין.

3. V. L. Löw, *Die Lebensalter*, p. 222 et suiv. On a ici un nouvel exemple de l'aptitude de l'enfant à officier (§ 16).

4. La Tossefta et le Yerouschalmi intervertissent leurs opinions.

5. *Revue*, LVI, 210-211.

6. Elbogen, *Studien*, 7-8 : *Revue*, LVI, 225 ; Blau, *Revue*, LV, 211.

IV. — ב׳ ש׳ כ׳ מ׳ ל׳ ו׳

31. — On pourrait insister et soutenir que le Schema était, comme les bénédictions, récité par « bipartition ». En soi, la proposition est invraisemblable. Il est naturel qu'une bénédiction, qui est un hommage de la communauté à Dieu et qui commence par une invitation à louer Dieu, réclame le concours d'un officiant et d'un chœur qui lui donne la réplique. Mais comment croire que l'israélite, qui est tenu de réciter le Schema pour son compte, puisse s'en décharger, pour une partie, sur autrui, car telle serait la signification de la récitation du Schema par versets et répons [1]? Pour nous en convaincre, il faudrait au moins des textes. Nous avons enlevé à M. Elbogen et à M. Blau celui de *Sota,* qui était le pivot de leur démonstration. Que leur reste-t-il?

32. — Il leur reste la phrase ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, « Béni soit le nom de sa glorieuse royauté à jamais! », qu'on intercale entre le premier et le deuxième verset du Schema. Ce serait là le répons, l'unique répons! D'après M. Blau, l'officiant ayant proclamé : « Ecoute, Israël : le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un », l'assemblée répond par cette formule d'adhésion. D'après M. Elbogen, l'officiant interpelle la communauté en disant : *Schema Israël* ; la communauté répète ces mots et achève la phrase, après quoi l'officiant récite à voix basse le répons [2]. Aucune de ces deux explications n'est satisfaisante, la seconde encore moins que la première, et il faut convenir que ce « répons » est bien embarrassant, car « il n'y pas d'autre cas où deux versets bibliques soient interrompus par un répons ».

Cette difficulté a déjà retenu le Talmud, qui a cherché la raison de cette intercalation. Après avoir cité l'aggada connue qui met la phrase en question dans la bouche du patriarche Jacob, il ajoute : « Comment faire? s'est-on demandé. Faut-il la dire alors que Moïse ne l'a pas dite? Faut-il ne pas la dire, alors que Jacob l'a dite? On a donc pris le parti de la dire, mais à voix basse [3]. » Il est

1. Aboudraham observe judicieusement : « L'officiant dit à haute voix les bénédictions du Schema, car il dispense ainsi ceux qui ne savent pas les dire et qui peuvent se contenter de les entendre. Au contraire, il dit le Schema à voix basse, ne pouvant dispenser aucun fidèle de la lecture du Schema ; car il ne suffit pas d'écouter la Tora, il faut la lire soi-même (18 *c*). »

2. Blau, *Revue*, XXXI, 188 ; Elbogen, *Studien*, 8-9 ; *Revue*, LVI, 225.

3. *Pesahim*, 56 *a*.

clair pour nous que l'aggada a été imaginée pour rendre compte d'une insertion exceptionnelle [1].

Les savants modernes, tels que Friedmann et M. Büchler, ne se tirent pas mieux d'affaire en prétendant que la formule fut imposée par les Pharisiens pour protester contre Hérode et l'aristocratie sacerdotale asservis aux Romains et pour affirmer que Dieu seul est roi [2]. Ces savants sont guidés, au fond, par la même idée que le Midrasch ; ils font descendre à l'époque d'Hérode ce que l'aggada transporte à celle de Jacob. Mais l'allusion historique n'est pas une meilleure explication que l'allusion préhistorique. La formule ב'ש'כ'מ'ל'ו' était déjà usitée au premier siècle avant l'ère vulgaire et elle a été si peu imposée aux prêtres qu'elle était d'un emploi courant dans le Temple. Et nous voici peut-être sur la piste.

33. — Si l'on considère cette phrase comme un véritable répons, il est difficile d'en rendre compte. Mais ce n'est pas un répons.

Quelle est l'origine et quelle est la signification des mots ברוך שם כבוד מלכותו ? M. Blau a supposé ingénieusement que שם כבוד est la paraphrase — nous dirions plutôt la périphrase — de ה' tétragramme et מלכותו, celle de אלהינו [3]. Mais comme les trois mots sont construits l'un avec l'autre, tandis que ה' אלהינו est une proposition où אלהינו est l'attribut, non l'apposition de ה', il est plus naturel d'y voir une allusion au tétragramme seulement. On a dit d'abord ברוך ה' לעולם Psaumes, LXXXIX, 53), puis ברוך שמו לעולם (inscription d'Emmaüs, IVe s. av.?) [4], puis ברוך שם כבודו לעולם (Psaumes LXXII, 19) [5], enfin ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. On devenait de plus en plus scrupuleux et le respect du nom ineffable accumulait les équivalents et les périphrases [6].

Si les mots ברוך שם כבוד מלכותו développent le nom de Dieu, ils doivent, comme nous l'avons établi pour la première bénédiction du Schema (§ 18), se placer immédiatement après ce nom. Il en

1. Le *Tanhouma*, éd. Buber, קדושים, p. 74, donne une autre explication postiche.

2. Friedmann, dans son éd. du *Sifré*, *Deutér.*, § 31 (p. 72 *b*, n. 17) ; A. Büchler, *Die Priester und der Cultus...* (Vienne, 1895), p. 176-178.

3. *Revue*, XXXI, 188-189; cf. déjà *ibid.*, p. 153.

4. V. Lidzbarski, *Handbuch*, I, 147, planche XXI, 7. On ne sait si cette inscription, en caractères hébreux archaïques, est juive ou samaritaine. Le dernier savant qui s'en est occupé, J.-A. Montgomery, *The Samaritans* (Philadelphie, 1907), p. 275, a eu la singulière idée de la traduire : « Blessed be the Name (even) and forever. »

5. Pour le Schema, le Targoum Pseudo-Jonathan sur Deutér., VI, 4 (p. 313 Ginsburger), a encore בריך שום יקריה.

6. Sur la tendance à remplacer le tétragramme par des équivalents, v. Geiger, *Urschrift*, 261 et suiv. — V. aussi *Yoma*, IV, 1.

était ainsi dans le Temple, le jour du Pardon : la formule était prononcée par l'assemblée chaque fois que le nom divin était prononcé par le grand-prêtre. Les indications de la Mischna de *Yoma* (III, 8; IV, 2; VI, 2) sont précisées par les *Abodas* (descriptions liturgiques du service solennel de Kippour). « Le grand-prêtre se confessait en récitant le verset du Lévitique : « Car en ce jour vous êtes absous et purifiés de toutes vos fautes, devant le Seigneur... » A ces mots, prêtres et fidèles tombaient à terre et s'écriaient : « Béni soit à jamais le nom de sa glorieuse royauté! » Le grand-prêtre, se réglant sur eux, achevait : « ...vous devenez purs ».

Ce rapprochement n'a pas échappé à M. Elbogen[1], mais il n'en a pas tiré la conclusion qui s'impose : c'est que la formule ב׳ש׳כ׳מ׳ל׳ו׳ n'est pas un répons qui s'insère à la fin de la phrase, mais une interruption qui suit immédiatement la mention du nom de Dieu. Il en était de même dans le Schema, où, comme l'a déjà vu Baer[2], cette formule accueille le nom de Dieu prononcé par l'officiant :

L'officiant : Écoute, Israël : le Seigneur...
Les fidèles : Béni soit *le nom* de sa glorieuse royauté à jamais!
L'officiant : ...est notre Dieu, le Seigneur est un.

Plus tard, la phrase interruptrice fut déplacée et rejetée à la fin, où elle s'est conservée même dans la récitation privée du Schema, alors qu'elle n'avait de raison d'être que dans l'office public. De cette époque date l'aggada d'après laquelle les fils de Jacob (ou Israël) disent à leur père, inquiet sur leur innocence : « Écoute, Israël : le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un », sur quoi le patriarche, rassuré, s'écrie en remerciant Dieu : « Béni soit à jamais le nom de sa glorieuse royauté! » Si l'on prenait cette anecdote à la lettre, on en déduirait — et c'est ainsi qu'a raisonné M. Elbogen[3] — que la communauté récite le premier verset du Schema et que l'officiant prononce la formule d'adhésion, alors que ce devrait être le contraire. En réalité, ce midrasch cherche, comme nous l'avons dit, à expliquer la place occupée par la formule ב׳ש׳כ׳מ׳ל׳ו׳ : son insertion est légitimée du moment qu'elle a été prononcée une fois par Jacob. — Le Targoum Yerouschalmi de nos éditions (sur Gen., XLIX, 2, et sur Deutér., VI, 4) met dans la bouche du patriarche la réponse יהא שמיה רבא מברך לעלמי עלמין, qui est, nous l'avons vu (§ 18), un doublet de ב׳ש׳כ׳מ׳ל׳ו׳.

1. *Studien*, p. 8. Vencore Büchler, dans les *Mélanges Thwolson*, p. 18 et s.
2. סדר עבודת ישראל, p. 82.
3. *L. c.*, p. 9; *Revue*, LVI, 225.

Le Schema ne comporte donc pas de répons, et même si le verbe פרס désignait une récitation alternée, פרס על שמע ne saurait s'appliquer au Schema.

34. — On peut accorder avec cette explication une mischna connue, mais obscure, celle où l'on dit que les gens de Jéricho — c'était une classe de prêtres de cette ville, d'après M. Büchler[1] — repliaient le Schema (כורכין את שמע)[2]. Deux tannaïtes discutent sur la nature de cette pratique. D'après R. Méir, les gens de Jéricho récitaient le Schema sans s'interrompre (à quel endroit ou à quels endroits? on ne sait). D'après R. Juda, ils s'interrompaient, mais sans dire ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד[3]. En d'autres termes, ils faisaient bien les pauses d'usage, mais omettaient ב'ש'כ'מ'ל'ר'; c'était, pour ainsi dire, une pause vide. Ils se recueillaient un instant, après avoir prononcé le nom divin, pour en bien marquer la solennité; mais ils ne voulaient pas interrompre le Schema par une phrase étrangère[4]. Cette phrase est donc bien considérée comme une interruption (מפסיקין).

De là il résulte qu'il n'y a d'ailleurs aucun rapport entre l'expression כורכין את שמע et l'expression פורסין על שמע, quoiqu'on les ait opposées l'une à l'autre pour les expliquer l'une par l'autre[5]. Pour que le rapprochement fût possible, il faudrait que l'on eût dit פורסין את שמע, et cette différence même montre encore que, tandis que כורכין את שמע s'applique au Schema lui-même, פורסין על שמע s'applique aux bénédictions du Schema.

35. — Les résultats de notre démonstration, si nous négligeons les chaînons intermédiaires, peuvent être ainsi formulés :

1° L'expression פורסין על שמע (*Meguilla*, IV, 3, et ailleurs) porte non sur le Schema, mais sur ses bénédictions.

2° פרס על שמע signifie bénir le Schema, c'est-à-dire réciter ces bénédictions avec le Schema.

3° Du reste, ces bénédictions étaient, ainsi que d'autres, dialoguées, récitées alternativement par l'officiant et les fidèles.

4° Mais le Schema n'était pas récité de cette manière.

1. *Die Priester...*, p. 164 et suiv.

2. M. *Pesahim*, IV, 8.

3. T. *Pesah.*, II, 19 (p. 160, l. 11-13); j. *Pes.*, IV, 9 (31 *b*, l. 26-29); b. *Pes.*, 56 *a*; *Menah.*, 71 *a*.

4. Le Yerouschalmi (*ibid.*, l. 30-32) cite une autre version de la même baraïta, d'après laquelle la pause se faisait à la fin du premier verset; dans cette version la phrase ב'ש'כ'מ'ל'ר' est supposée à la place qu'elle occupe actuellement.

5. Elbogen, *Studien*, 9-10.

5° Les prières mentionnées dans *Meguilla*, IV, 3, sont des bénédictions, qui représentent les plus anciennes parties du rituel et offrent entre elles de grandes analogies pour le fond et pour la forme. Construites sur un cadre commun, elles développent les mêmes idées ; le type complet est représenté par une série de trois bénédictions, consacrées à trois articles de foi : la création, la révélation et le messianisme.

Si ces conclusions sont fondées, elles éclairent tout un côté de l'ancien culte synagogal et de la vieille liturgie juive, écho des idées religieuses et des espérances nationales du judaïsme à une époque décisive de son histoire.

MAURICE LIBER.

LE SÉJOUR DES ISRAÉLITES AU DÉSERT

ET LE SINAI

DANS

LA RELATION PRIMITIVE, L'ÉVOLUTION DU TEXTE BIBLIQUE
ET LA TRADITION CHRISTIANO-MODERNE

(SUITE ET FIN [1])

V

INDUCTION HISTORIQUE.

Moïse, qui a révélé le dieu et conquis les secrets de l'art sacerdotal à Kadesh, est l'ancêtre de ceux dont le maniement de l'oracle est l'apanage, et ces prêtres par héritage sont les gens de Lévi : tout cela est consigné en peu de mots, très complètement, dans Deut., XXXIII, 8, et il est immédiatement clair que c'est parce que Moïse est l'ancêtre des prêtres, qui sont Lévi, qu'on fait de lui-même, ailleurs (Ex., II, 1), un homme de Lévi. Il est également évident que sur cette définition de Lévi comme prêtre de Iahve est fondée la conception postérieure et artificielle de la caste sacerdotale comme une tribu de Lévi, conservatrice des droits du Lévi antique ; mais ce dont il est capital de se rendre compte, c'est que dans le très ancien passage de Deut., XXXIII, 8, il n'est nullement question de ce Lévi fictif des siècles suivants, mais bien du sacerdoce de Kadesh tel qu'on le connaissait à l'époque la plus ancienne, alors qu'il était entre les mains du Lévi véritable. Disparue de bonne heure, cette tribu a laissé des traces historiques

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LVII, p. 19 et 194.

certaines, et sa situation géographique n'est pas difficile à induire si l'on observe que dans le récit de l'entreprise sur Sichem de Gen., XXXIV, on trouve Lévi en relation étroite avec Siméon (v. 25, cf. Gen., XLIX, 5-7), ce qui montre que le domaine de Lévi était dans la même direction que celui de Siméon, probablement encore plus loin du côté du désert ; il suffit dès lors d'admettre que ce Lévi historique avait son centre à Kadesh même [1], pour comprendre que le sanctuaire lui appartînt à l'époque où le gros du peuple se vit installé en Palestine.

L'occupation lévite de Kadesh, au début des temps historiques, est le trait qui nous manquait encore pour compléter le tableau du Kadesh israélite que nous présente J[1] reconstitué et expliqué. Ce qui ressort essentiellement de tout ce qu'on a vu plus haut, est que Kadesh fut le centre du peuple pendant le temps qu'il passa, avant la conquête, sur les confins méridionaux de la Palestine ; c'est là qu'Israël se forma, qu'il trouva un dieu, qu'il élabora une législation et une organisation, qu'il enracina dans son esprit la conviction que les territoires fertiles qui s'étendaient au nord lui étaient destinés et qu'il fallait les prendre. A Kadesh, d'ailleurs, les conditions de la vie ne sont pas celles des régions déshéritées du désert, et l'endroit convenait merveilleusement aux premières expériences d'une éducation nationale. La localité, découverte depuis longtemps, est particulièrement bien connue depuis l'importante relation qu'en donna Trumbull[2] à la suite de sa visite de 1881. Kadesh est *Ain Gadis*, l'oasis principale du plateau des Azazimé, dans une grande vallée encadrée de collines le long de laquelle elle s'étend, de l'ouest à l'est, sur la longueur d'une petite journée de marche. Le fond de la vallée est large, bien arrosé et très fertile ; il est planté en céréales. Le ruisseau coule de l'est à l'ouest ; il sort du rocher, à l'extrémité orientale de l'oasis, en un flot rapide dont l'eau se repose, un peu plus bas, dans plusieurs sources captées et bien aménagées qu'entoure une végétation luxuriante. C'est là Kadesh, le « Sanctuaire », et ce ruisseau est l' « eau du Jugement », auprès de laquelle les prêtres maniaient l'oracle et rendaient la justice ; quant au Buisson, résidence proprement dite du dieu, il n'était probablement pas à grande distance. Les maîtres du lieu étaient les gens de Lévi, qui tiraient de

1. Sur l'étendue du Lévi historique, v. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 81-82.

2. H. Clay Trumbull, *Kadesh Barnea, its importance and probable site* etc., New-York, 1884 ; v. particulièrement p. 238-275, et cf. H. Guthe, *H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea*, dans *ZDPV*, VIII (1885), p. 182-232, et Meyer, *Israeliten*, p. 80-81.

beaux bénéfices sans doute de la piété des nomades du désert environnant et des clans israélites installés dans la Palestine méridionale; car la renommée du sanctuaire s'étendait bien au delà des limites du territoire de Lévi. Il en était de Kadesh comme de Beer-séba et d'autres sanctuaires du désert, comme plus tard de La Mecque, ou comme les lieux sacrés auprès desquels se célébraient les fêtes des amphyctionies grecques et qui possédaient, de même, des organes de juridiction générale pour les différends qui surgissaient entre les villes. On devine, d'ailleurs, d'après la manière dont les choses sont organisées dans tous les cas analogues, qu'il y avait une grande fête, un pèlerinage périodique de Iahve de Kadesh, et que cette fête était accompagnée d'une foire placée sous la protection du dieu de la paix. Les prêtres de Lévi, au cours de ce grand rassemblement religieux, commercial et politique, étaient tout désignés pour servir de médiateurs et d'arbitres entre les particuliers et les tribus, et de bonne heure ils durent arriver à une grande perfection dans l'art de rendre des oracles infaillibles et de fonder, sur l'usage et le précédent, des décisions satisfaisantes au point de vue de la justice.

Ces Lévites dont Kadesh était la ville étaient-ils réellement apparentés aux Israélites de Palestine? Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question qu'on ne sait pas du tout jusqu'à quel point il est vrai que les Israélites, pendant leur période de formation et d'attente autour de Kadesh, furent les maîtres du sanctuaire. Dans la tradition élaborée plus tard par le souvenir national, il est entendu que Kadesh, autrefois, fut exclusivement israélite, et cela implique que Lévi est une fraction d'Israël laissée en arrière pour garder le lieu sacré lorsque le peuple quitta l'oasis pour entrer en Palestine ; mais cette situation, flatteuse pour l'orgueil national, est extrêmement douteuse et, en somme, improbable. Lorsque les clans nomades qui devaient plus tard se grouper en Israël vinrent planter leurs tentes auprès de la grande oasis, celle-ci n'était point inoccupée ; comme toutes les oasis du désert, c'était un lieu de rassemblement et de résidence aussi ancien que la circulation humaine, et auprès de la grande source se trouvait tout naturellement un lieu de culte ; l'oracle fonctionnait probablement depuis des siècles, et avait fait donner à la place ces noms de *Massa* et de *Meriba* que les nouveaux venus ne devaient jamais comprendre. Les Israélites n'eurent que la peine de se rallier au culte du dieu de l'oasis, dont rien d'ailleurs n'empêche de croire qu'il portait déjà le nom de Iahve ; mais des tribus nombreuses, tout à l'entour, avaient le même culte avant eux, et il n'est aucu-

nement vraisemblable qu'à l'arrivée d'Israël, le sanctuaire ait été remis entre ses mains. Les nouveaux venus se tinrent à leur place, vécurent en relations paisibles avec leurs voisins, et lentement élaborèrent leur organisation sous l'influence du dieu et de l'exemple des sédentaires de l'oasis. Plus tard, l'Israël palestinien imagina que ses ancêtres avaient découvert le dieu de Kadesh, que l'oasis s'était créée pour leur usage et que Lévi, le clan qui tenait l'oracle à l'époque historique, était un clan d'Israël à l'époque antérieure ; mais vingt tribus dont les ancêtres campèrent autour de Kadesh nous en diraient autant si nous avions la fortune de posséder leurs souvenirs.

Parmi les adorateurs de Iahve qui habitaient le désert autour de Kadesh à l'époque où s'y trouvait Israël, faut-il, comme on l'a souvent répété, compter les *Kainites* chez lesquels on localisa le beau-père de Moïse ? Il ne paraît pas que nous ayions la moindre indication dans ce sens. Si Kain fut choisi pour être le beau-père de Moïse, c'est uniquement, nous l'avons vu, parce que Kain-tribu passa d'Amaleq à Israël au cours des guerres de Saül, et cela n'accuse ni relations de *connubium* à l'époque de Kadesh comme croit le comprendre Winckler[1], ni communauté de religion auprès de Kadesh comme Meyer l'indique[2] ; encore moins peut-on suivre Stade[3] et von Gall[4] lorsqu'ils interprètent la parenté de Moïse avec le Kainite comme indiquant que Kain possédait la religion de Iahve tout d'abord et la transmit à Israël. Comment admettre, non pas même cela, mais seulement que Kain était iahviste, c'est-à-dire affilié à la confédération de l'oasis, alors que nous savons que jusqu'au jour de sa défection il comptait dans les rangs d'Amaleq, le Bédouin, l'ennemi-né du berger et du cultivateur de Kadesh, le pillard rebelle à tout ordre que visent les imprécations d'Ex., XVII, 14-16 ? Et demandons-nous encore ceci : en admettant que Kain, effectivement, eût joué un rôle dans la naissance du iahvisme, comment se ferait-il que le beau-père de Moïse, dans le seul passage *indispensable* qui le concerne, celui d'Ex., II, soit appelé *Midianite*, et non *Kainite ?*

Remarquons bien qu'en renonçant à la considération injustifiée d'une filiation ou d'une fraternité religieuse originale de Kain à

1. H. Winckler, *Das nordarabische Land Musri* etc., dans *Altor. Forsch.*, I (1893), p. 39.

2. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 91.

3. B. Stade, *Die Entshehung des Volkes Israel* (1897), dans *Akad. Reden und Abh.* (1907), p. 106-107.

4. Von Gall, *Altisr. Kultstätten*, p. 17-18.

Israël, nous perdons l'explication la plus simple de la conception du *beau-père*, et sommes renvoyés à l'explication moins évidente, mais plus vraie, que nous avons développée longuement plus haut : Moïse a un beau-père, *prêtre du Sinai*, parce que le sanctuaire de Kadesh est une représentation, une émanation filiale de la montagne divine. Ce qu'il faut maintenant essayer de comprendre, c'est cette singulière notion du lieu divin principal situé hors de la portée des hommes. Il n'est peut-être pas impossible de trouver une explication de ce Sinai lointain, mais antérieur et supérieur à Kadesh. Le Sinai a pour caractère principal d'être une montagne de flamme, et nous avons vu que, sans compter Beke, plusieurs auteurs modernes, Gunkel en 1903, Gressmann et Ed. Meyer en 1905-1906, croient reconnaître dans la théophanie sinaïtique la description d'une éruption volcanique. Admettons-le ; supposons que le spectacle de l'éruption ait été donné aux Israélites, non pendant le séjour à Kadesh, mais auparavant, alors qu'ils vaguaient encore dans le désert méridional : rappelons-nous, avec Gressmann [1], qu'il y a des volcans éteints en territoire édomite. Les Israélites seront alors arrivés à Kadesh avec le souvenir, gravé dans la mémoire, de la montagne fumante et flamboyante, et dans l'esprit, la conviction qu'un dieu de flamme habitait derrière l'horizon du sud. Iahve de Kadesh, cependant, s'empare des nomades de la veille, qui se trouvent dans la nécessité de concilier le culte de l'oasis avec le souvenir de la divinité redoutable entrevue au désert : ils y arrivent en identifiant le dieu proche et le dieu lointain, et en apparentant le sanctuaire accessible avec le sanctuaire mystérieux, vénérable en raison de son éloignement, qu'on aperçut une fois et dont il serait imprudent de chercher à s'approcher de nouveau.

Bien d'autres images divines, sans doute, hantaient l'esprit des nomades qui survinrent un jour devant l'oasis et prirent la résolution de s'y arrêter. D'où venaient ils? Le rédacteur de J^1 pensait savoir qu'ils arrivaient en droite ligne d'Égypte, et certes, il vaudrait mieux accepter en toute simplicité la tradition qui régnait à ce sujet en Israël au VIIIe siècle, que de suivre Stade dans les extraordinaires combinaisons qu'il forme pour expliquer comment Iahve, « dieu des Kainites », peut être appelé *dieu des pères* et envoyer Moïse à la délivrance du peuple [2]. Mais la tradition de J

1. H. Gressmann, *Der Ursprung der Isr.-Jüdischen Eschatologie*, 1905, p. 48.

2. On se rappelle que Stade (*Entstehung*, *loc. cit.*, p. 107-108) croit qu'une partie seulement des clans entrés en Gosen était tombée sous le joug égyptien, tandis que le reste s'en allait au Sinai (à l'est du golfe Élanitique!) et entrait en relation avec les

est, en ce qui concerne l'Égypte, des plus sujettes à caution au point de vue historique, bien qu'assez habilement composée et très informée des choses égyptiennes. On n'a pas de raisons d'affirmer absolument que le récit du séjour en Égypte, de l'Exode et du passage de la mer Rouge n'a pas de fondement historique, mais les faits racontés se heurtent à une sorte d'impossibilité *a priori*, que Winckler a exprimée d'une manière saisissante en disant qu'aucune fraction de ceux qui devaient être plus tard les Bne Israel ne fit jamais en Égypte un séjour de durée, car *ceux-là ne seraient pas revenus* [1]. On connaît, d'ailleurs, l'élégante théorie que Winckler a exposée à plusieurs reprises et par laquelle il explique l'introduction d'un *séjour en Égypte* dans la plus ancienne tradition israélite qui nous soit parvenue. A l'origine, — longtemps avant J[1], — *Misraim* des Palestiniens ne désignait pas l'Égypte, mais le désert du grand isthme égypto-asiatique qui s'étend, au sud de la Palestine, d'un côté vers l'Égypte et de l'autre vers l'Arabie : c'est *Misr*, *Musr* de la géographie babylonienne, et c'est dans ce pays de *Misr* que les Israélites, tout d'abord, se rappelaient avoir mené la vie nomade avant de se fixer à Kadesh. Ensuite, cependant, lorsque les anciens Bédouins du désert méridional et de Kadesh furent devenus un peuple sédentaire en Palestine et que ses connaissances du monde extérieur se furent développées, le sens de *Misr* s'altéra par extension, conformément à la loi générale qui veut que dans la langue d'un peuple, le nom du district immédiatement contigu soit étendu, au fur et à mesure des découvertes géographiques, à toute la région située dans la même direction et en arrière : c'est ainsi, comme nous savons, que chez les Égyptiens du Nouvel Empire, les noms de *Ḥorou* et de *Lotanou* qui désignent la Syrie maritime et la Syrie continentale dans toute leur étendue, ne sont que deux anciens noms de tribus seirites, retenus par la géographie égyptienne à l'époque où la marche de l'isthme était tout ce que les Égyptiens connaissaient de l'Asie, et où l'on n'y rencontrait encore que les vieilles populations antérieures à l'invasion d'Édom et de ses congénères hébreux [2]. De même, pour les

tribus de la région adonnées au culte de Iahve. Parmi les nomades du Sinai se serait formée alors, sous l'égide du dieu, une confédération dont Moïse était l'envoyé, lorsqu'il se présenta en Égypte aux asservis. Poursuivant logiquement son idée, Stade indique que l'oasis de Kadesh devait être au pouvoir de la confédération du Sinai, puisqu'Israël parvint jusque-là sans avoir à livrer bataille. — Moore (dans Cheyne et Black, *Enc. Bibl.*, 1434) accepterait volontiers l'essentiel de cette théorie.

1. Winckler, *loc. cit.*, dans *Altor. Forsch.*, I (1893), p. 39.

2. Voir à ce sujet Is. Lévy, *Lotanu-Lotan*, dans *Sphinx*, IX (1905), p. 70-86, et *Les Ḥorites, Édom et Jacob dans les monuments égyptiens*, dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 32 suiv.

Israélites de Palestine, *Misr*, qui s'appliquait au désert du sud et du sud-ouest, s'étendit aux régions situées au delà de l'isthme de Suez lorsque ces régions furent découvertes, et devint ainsi le nom de l'Égypte.

Dans la Bible, continue Winckler, il y a de nombreux endroits où le nom désigne indubitablement l'Égypte, telle l'histoire d'Israël en Égypte et de l'Exode ; mais il en est d'autres, — à nous de les reconnaître, — où le sens primitif et restreint du nom est nettement conservé dans l'esprit du rédacteur, malgré l'existence du sens étendu. Quelques exemples sont particulièrement frappants et démonstratifs, comme celui du *torrent de Misr*, qui ne peut être à l'origine le *torrent d'Égypte* puisque trois jours de marche dans le désert le séparent encore de la frontière égyptienne, et celui de l'histoire d'Ismaël, le Bédouin le plus caractérisé de toutes les généalogies bibliques, dont la mère est une *femme de Misr* et qui épouse une *femme de Misr*. Pour Winckler, c'est au *Misr* du désert que les Israélites avaient leurs plus anciens souvenirs, et c'est de ce pays que leur arrivée à Kadesh était racontée par une tradition complètement perdue. Puis, *l'extension du terme de Misr sur l'Égypte entraîna en Égypte l'histoire des origines du peuple :* cette déformation est déjà accomplie au temps de la tradition la plus ancienne qui nous soit parvenue, car dès J[1], qui a sur l'Égypte de bons renseignements, le séjour du peuple en Égypte est raconté en détail, ainsi que la sortie et le miraculeux passage de la mer Rouge qui, naturellement, n'existait pas lorsque le peuple n'avait pas à franchir la ligne de l'isthme de Suez pour arriver à Kadesh.

On voit que cette ingénieuse théorie a le mérite de concilier le témoignage circonstancié de J sur le séjour en Égypte, avec l'impossibilité évidente de ce séjour au point de vue historique. Elle paraît gagner en faveur auprès des historiens, et Wellhausen lui-même, sans se risquer sur le terrain même de la thèse *Misraim-Musri*, se montre, dans les dernières éditions de sa *Geschichte*, beaucoup moins affirmatif qu'auparavant en ce qui concerne le séjour en Égypte et les épisodes qui s'y rattachent[1]. Notons en sens contraire, de la part d'Ed. Meyer, non seulement une opposition irréductible à la thèse de Winckler[2], mais encore la convic-

1. Comparaisons instructives à faire, ici, entre Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1re éd. (1894), p. 9-11, et 5e éd. du même ouvrage (1904), p. 11-13.

2. Meyer, *Israeliten*, p. 455 suiv.

tion que le récit du séjour en Égypte et de la sortie repose sur une réalité historique certaine [1].

Que le séjour en Égypte soit au point de vue historique une impossibilité évidente, cela n'empêche pas d'admettre l'historicité du séjour en Gošen, si l'on observe que Gošen, très certainement situé d'après les documents égyptiens, est un pays de l'extrême frontière du Delta oriental et, à l'époque des origines israélites, tout à fait extérieur à l'Égypte propre et encore abandonné aux nomades [2]. Dans cette marche désertique du O. Toumilât, à la lisière des champs des sédentaires, les ancêtres d'Israël ont fort bien pu mener la vie pastorale pendant longtemps et se retirer vers l'est, un jour, lorsque les progrès de la colonisation égyptienne eurent apporté des entraves insupportables à leur genre de vie; dans cette mesure, seulement, on peut admettre que sortirent d'Égypte les Bne Israel, qui avaient vu l'Égypte de loin et n'y étaient jamais entrés.

Il semble, cependant, que le mieux soit de ne rien affirmer quant aux raisons qui introduisirent les épisodes égyptiens dans la narration de J. Mais le séjour en Égypte une fois admis, il n'est pas difficile de comprendre comment s'ensuivit le récit de l'enfance et de l'éducation de Moïse. Le rôle primitif de Moïse, nous l'avons expliqué, consistait seulement à être le révélateur et l'instaurateur du culte de Kadesh, et ce fut par une amplification déjà très étrangère à son principe que le personnage fut mêlé à l'histoire de la sortie d'Égypte et reçut la mission d'aller délivrer le peuple captif. Ceci fait, et toute une série d'actes en toute rigueur inutiles ainsi attribués à Moïse, on résolut de compléter sa biographie, et l'on imagina le récit d'une enfance passée en Égypte, — il fallait bien qu'il naquit dans les rangs du peuple, — et favorisée des circonstances merveilleuses qui convenaient à la haute destinée de l'homme. Dans le vieux thème du *prince persécuté*, menacé de mort dans son enfance et victorieux des puissances mauvaises, le premier auteur du conte trouva les éléments de l'histoire de Moïse exposé, sauvé et nourri dans le palais du roi, et se les appropria sans souci du contraste que devait faire le jeune Moïse princier avec le pâtre inculte qui rencontrera Iahve au désert. Ces heureuses incohérences, nous l'avons déjà remarqué, facilitent la séparation des élé-

1. Meyer, *Israeliten*, p. 49-50.

2. Sur la géographie du Gošen biblique d'après les documents égyptiens, établie pour la première fois à la suite des fouilles de Naville à Saft-el-Hinné, près du débouché occidental du O. Toumilât, v. le résumé d'Is. Lévy dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 46 et n. 1.

ments successivement ajoutés à la légende de Moïse, et dont l'incorporation était achevée avant que l'auteur de J[1] commençât d'écrire.

Quoi qu'en pensât le vieux rédacteur, il faut reconnaître, en somme, que si les ancêtres d'Israël touchèrent jamais la frontière égyptienne, du moins ne sont-ils jamais sortis à proprement parler du désert. Ils étaient dans la même situation, à ce point de vue, que leurs congénères Moabites, Édomites, Ammonites, de la grande famille des Hébreux, qui avaient sur eux le grand avantage d'être arrivés plus tôt à l'installation sédentaire, bien que tous fussent arrivés en même temps du grand désert oriental, dans le flot qui superposa l'élément hébreu à la vieille population seirite du plateau égypto-syrien. L'arrivée des Édomites en Seir a été étudiée en dernier lieu par Is. Lévy, qui rapproche la date probable fournie par les indications bibliques, de la date approximative de l'invasion des Hyksôs en Égypte telle qu'elle résulte de la chronologie égyptienne, et conclut à une connexité entre les deux mouvements de peuples : les Édomites nouveaux venus poussaient en arrière, toute l'ancienne population du Seir s'ébranlait vers l'Occident, et les éléments que leur position plaçait en avant-garde sur la frontière égyptienne pénétrèrent dans le Delta, où ils furent les Hyksôs dont le souvenir subit, par la suite, de si singulières amplifications. L'épisode, en réalité, n'eut pas grande importance au point de vue de l'Égypte, qui absorba sans peine les envahisseurs peu nombreux, mais il dut avoir pour résultat d'épuiser les vieux éléments de la population clairsemée du plateau égypto-syrien, et de déterminer ainsi la disparition des anciens Seirites en tant que tribus particulières et leur fusion dans la masse des Édomites envahisseurs. Israël, cependant, uni à Édom par les liens de parenté les plus étroits, s'était ébranlé vers l'ouest en même temps que lui, et en même temps que les Hyksôs se précipitaient en Égypte. Il n'y avait parmi les Hyksôs, sans doute, ni Édomites ni Israélites, mais si les Israélites furent poussés par le flot de l'invasion jusqu'en Gošen, à la porte même de l'Égypte, n'est-ce point parce que leur situation géographique, au début du mouvement, était intermédiaire entre celle des bandes avancées qui allaient se perdre dans le Delta et celle de l'arrière-garde qui devait former les Édomites historiques du Seir?

Telle est l'ingénieuse hypothèse d'Is. Lévy, d'après laquelle on voit que les Bne Israël seraient « des *Hyksôs* restés en route et sauvés, par la halte qui les arrêta au seuil de l'Égypte, du destin fatal qui attendait leurs frères plus téméraires[1] ». Quoi qu'il soit

1. Is. Lévy, article précité, dans *Revue des Études Juives*, LI (1906), p. 43-47.

en réalité, d'ailleurs, du pays où Israël plantait sa tente pendant que son frère jumeau Édom effectuait la conquête du Seir, il reste que l'établissement d'Édom était achevé depuis plusieurs siècles au moment où les Israélites purent arriver à leur tour à l'état sédentaire. « Après qu'Édom se fut consolidé, dit Wellhausen [1], il resta de la matière humaine inemployée, quelque chose comme un lambeau qui flotterait sans cohésion avec les parties fermes de l'organisme ; certaines familles ne trouvèrent pas de place en Seir, ou furent, pour d'autres motifs, exclues de la formation nationale d'Édom : c'était Israël, dans son état embryonnaire. » Cette image, qui ne préjuge en rien de l'historicité ou de la non-historicité d'un séjour sur la frontière égyptienne, est bien celle qu'il faut se faire de la situation des nomades qui se fixèrent un jour auprès de Kadesh, adoptèrent le dieu de l'oasis, l'identifièrent avec une divinité de flamme probablement rencontrée dans le désert du sud, trouvèrent dans son culte le grand facteur de leur organisation nationale et partirent de là, dès qu'ils en eurent la force, pour la conquête de la Palestine.

VI

J^2 ET L'INTERCALATION DU SINAI DANS LE RÉCIT DU VOYAGE.

Il faut revenir, maintenant, au texte de J^1 tel qu'on l'a reconstitué au § IV ci-avant, pour voir comment les remaniements successifs bouleversèrent l'ordre des faits primitivement si simple du voyage au désert. La première perturbation grave consista dans l'intercalation de l'épisode sinaïtique au début de l'histoire du séjour à Kadesh. Nous avons vu, plus haut, comment on arrive, en quelque sorte, à jalonner la narration détruite de J^1 par les *trois jours de route sans eau* d'Ex., XV, 22, qui aboutissent à Kadesh où Moïse accomplit le miracle de la source, et comment on rétablit en partie le texte primitif de cette histoire de la source avec les fragments conservés dans Ex., XVII, et quelques lambeaux passés dans Nombr., XX ; car à cette dernière place, l'histoire de la source se rencontre une deuxième fois, constituée, dans son texte, par de larges éléments de rédaction postérieure à J, englobant des parcelles de J dont certaines figurent également dans Ex., XVII. On reconnaît, d'après

1. Wellhausen, *Israelitische und jüd. Geschichte*, 5e éd. (1904), p. 9-10.

cela, que la version de Nombr., xx, est un doublet postérieur à la rédaction primitive, et que cette rédaction primitive est représentée par la version d'Ex., xvii, malgré ses altérations; mais les lambeaux de J que le rédacteur du doublet a empruntés à Ex., xvii, n'en sont pas moins logiquement à leur place dans Nombr., xx, où l'on est à Kadesh et où la suite naturelle des événements reprend, après une longue interruption, par les premières tentatives de pénétration en Palestine.

C'est une continuité très factice, cependant, que celle qu'on penserait rétablir en supprimant l'énorme bloc de texte qui sépare Ex., xvii, de Nombr., xx, et unifiant par la pensée les deux versions de l'histoire de la source; car la version primitive n'a pas été coupée en deux, et celle de Nombr., xx, est postérieure tout au moins au noyau ancien de l'autre. Comme, d'autre part, avec Ex., xvii, on arrive à Kadesh, et qu'avec Nombr., xx, on quitte Kadesh, on se rend compte que J^1 comprend forcément, dans l'intervalle, la totalité des épisodes originaux du séjour au désert, de sorte que, pour rétablir la contexture de la relation primitive, il faut partir de l'arrivée à Kadesh et de l'histoire de la source d'Ex., xvii, 1-7, placer à distance indéterminée de là les pourparlers avec Édom de Nombr., xx, 14 suiv., et supposer dans l'intervalle toutes sortes d'épisodes plus ou moins complètement perdus ou altérés par la suite, notamment ceux relatifs à la législation divine. On peut, sans erreur fondamentale, se représenter la composition de J^1 de la manière suivante :

La mer des Roseaux a englouti les Égyptiens qui poursuivaient les Israélites. La traversée du désert, très rapidement racontée, « ...trois jours de route par le désert sans trouver d'eau... » (Ex., xv, 22 *b*), aboutit à Kadesh, où Moïse fait jaillir la grande source (importants éléments conservés dans Ex., xvii, v. reconstitution plus haut, § iv, B). Installé à Kadesh, près du sanctuaire révélé par Moïse, le peuple reçoit, plusieurs fois peut-être, la visite de Iahve du Sinai, qui descend dans son Buisson en une colonne de flamme et dicte la législation nationale (allusion dans Ex., xv, 25 *b*). Une organisation hiérarchique s'établit (comme dans Ex., xviii, mais sans l'intervention du beau-père); le dieu secourt, à quelque occasion, son peuple menacé de famine (comme dans Ex., xvi, et Nombr., xi). Lorsque l'heure est arrivée de le faire, le dieu donne l'ordre de s'ébranler pour la conquête de la terre promise (Ex., xxxiii, 1 *a* : « Iahve dit à Moïse : Allons! pars d'ici, toi avec le peuple que tu as ramené d'Égypte... » pourrait appartenir à la relation primitive). Moïse fait procéder à la reconnaissance du pays (comme dans

Nombr., XIII), et au retour des messagers, on entame des pourparlers avec Édom (Nombr., XX, 14 suiv.) pour le libre passage sur son territoire.

Ce qui reste de la forme primitive de ces divers épisodes, s'il en reste quelque chose, est perdu dans l'énorme masse des législations accumulées, afférentes aux diverses couches de E et de P, qui commencent avec Ex., XX, immédiatement après la théophanie sinaïtique du chap. XIX, remplissent tout Lévitique et ne finissent qu'avec le chap. XIX de Nombres. Des fragments de J, en plusieurs endroits d'Ex. et de Nombr., manifestent leur présence, mais ils sont pour la plupart peu étendus et leur définition précise est souvent difficile, les critiques différant gravement en ce qui concerne la séparation des sources[1]. Ils tombent d'accord, cependant, sur l'attribution particulièrement claire de certains passages, et l'on peut en toute sécurité faire remonter à J, à leur suite :

L'origine de l'histoire de la manne d'Ex., XVI (traces de J reconnaissables) ;

L'origine de l'histoire de l'institution de Juges et d'Anciens d'Ex., XVIII (traces de J reconnaissables) ;

L'importante description de la théophanie sinaïtique constituée, sans lacune intermédiaire, par les vv. 20 et 18 d'Ex., XIX, que le compilateur de JE a séparés et intervertis ;

L'invitation au départ pour la terre promise d'Ex., XXXIII, 1, et sans doute les éléments primitifs de l'histoire qui suit immédiatement, relative à la demande du nom du dieu et de la vue de la figure divine (très obscur, très déformé et sans doute déplacé considérablement) ;

Un important fragment de code religieux, restitué par Ex., XXXIV, 14, 17, 19 *a*, 21, 25 et 26[2] ;

L'épisode connu de Hobab sollicité par Moïse de rester avec le peuple au désert pour lui servir de guide (Nombr., X, 29-32)[3]; tronquée dans son état actuel l'histoire se terminait, comme nous avons vu plus haut (§ III), par Jug., IV, 11, dans sa forme primitive, et le tout provenait d'une transposition sur Moïse et Hobab le Kainite de

1. Désaccord absolu entre Baentsch et Holzinger, *ll. cc.*, pour la détermination des fragments de J et de E d'Ex., XIX, 2, 7, 9, 10-13 (Baentsch, p. 173, Holzinger, p. XVII). De même pour le morceau très cohérent d'Ex., XXIV, 1 et 9-11, que Baentsch (pp. 213, 216) attribue à E et Holzinger (p. XVIII) à J, et pour l'histoire du veau d'or d'Ex., XXXII, dont les éléments essentiels proviennent de J d'après Holzinger (p. XIX), de E d'après Baentsch (p. 268-273).

2. Suivre de préférence, ici, la séparation des sources de Baentsch, p. 283-284.

3. Attribué à J^1 par Holzinger, *Num.*, p. XV, mais probablement à descendre jusqu'à la couche postérieure de J ; v. ce qui est dit à ce sujet plus haut, § IV, C.

l'histoire de l'adhésion de Kain à Israël au temps de Saül dont Jug., I, 16, et I Sam., XV, 2-6, renferment les débris;

L'origine de l'histoire de la tombée miraculeuse des cailles, fragmentée au long de Nombr., XI : ce n'est point un doublet de l'histoire de la manne, et dans l'état actuel du texte, considérablement développée par E, elle s'entremêle avec un doublet de cette histoire de manne d'Ex., XVI, et un doublet de l'histoire de l'institution des Anciens d'Ex., XVIII [1] ;

La reconnaissance du pays de Chanaan de Nombr., XIII, 17 suiv. (vestiges seulement de J).

On remarque que tous ces épisodes, — sauf un, — sont complètement étrangers au Sinai et se placent simplement au désert, c'est à dire, primitivement, à Kadesh sans nul doute. Aussi est-il heureux, au point de vue de l'histoire du texte, que J soit indubitable dans la description précitée de la théophanie sinaïtique, car, s'il en était autrement, nous n'aurions pas de moyen de savoir que *la visite du peuple au Sinai remonte à J même*. Mettons sous nos yeux ce témoignage décisif de la date de l'interpolation :

« ...Ex., XIX, 20. Alors Iahve descendit sur le mont Sinai, et Iahve appela Moïse au sommet de la montagne. Et Moïse monta jusqu'en haut. 18. Et le mont Sinai était tout enveloppé de fumée, parce que Iahve avait fondu sur lui au milieu du feu, et de la fumée s'élevait de lui, pareille à la fumée d'une fournaise, et toute la montagne tremblait fortement. »

C'est J qui conduit ainsi Moïse et le peuple au Sinai, en dépit de la version primitive qui les maintenait à Kadesh et faisait, pour tous besoins, aller le dieu du Sinai jusqu'au peuple. *Telle est la raison pour laquelle on distingue, dans cette région du texte, J^1 et J^2*, en spécifiant que l'intercalation de l'épisode sinaïtique dans le récit est l'œuvre de J^2. L'intention du rédacteur qui conçut et introduisit cette nouveauté était sans doute très simple : il lui paraissait plus convenable que le peuple se donnât la peine de se rendre à la résidence principale du dieu pour recevoir ses commandements. Mais, comme la montagne divine n'est pas un lieu où le peuple puisse facilement revenir ni séjourner longtemps, on peut croire que dès lors la révélation de la Loi cessa d'être, ce que comprenait encore J^1, la lente élaboration de la législation nationale pendant les longues années de Kadesh, et se ramassa en boule, si l'on peut dire, concentrée tout entière dans la scène d'une entrevue du dieu et de Moïse sur la montagne fulgurante.

1. Sur la manière dont ces doublets ont pris naissance, v. ce qui est dit ci-après, § VIII, à propos de la compilation de JE.

Dans les fragments de J qu'on arrive à extraire du texte qui les enserre, on trouve ainsi le peuple au Sinai, mais point de trace conservée de la mention du départ pour la montagne sacrée. Indubitablement, c'est de Kadesh que J^2 faisait partir l'expédition sinaïtique, et à Kadesh qu'il la faisait revenir [1], et l'on peut se représenter l'interpolation comme introduite de la manière la plus simple au milieu des épisodes du séjour au désert, quelque peu après l'histoire de la source. On sait, d'ailleurs, comment s'effectuait le retour du Sinai. « Ils partirent de la montagne de Dieu et marchèrent pendant trois jours... » dit Nombr., x, 33 *a*. La rédaction de ce fragment perdu est de E, mais il ne fait pas de doute que ces *trois jours de route* sont inspirés de ceux, bien connus, du voyage d'Égypte à Kadesh, et, par suite, se trouvaient également dans J. On croit comprendre que J^2, par une sorte d'analogie avec le voyage précédemment fait, racontait que le peuple avait fait une marche de trois jours de Kadesh au Sinai, et une autre marche de trois jours pour revenir du Sinai à Kadesh.

Déjà, pourtant, la physionomie du récit était changée par cette scène nouvelle du Sinai, qui tirait à elle tout ce qui était législation révélée ; ainsi la phrase souvent citée plus haut d'Ex., xv, 25 *b*, relative à la Loi et à Kadesh, perdait sa raison d'être, se déracinait et devenait propre à échouer ultérieurement en n'importe quelle histoire d'autre provenance. D'autre part, les épisodes qui se trouvaient maintenant placés après l'épisode intercalé avaient une tendance à se détacher de Kadesh pour se fixer au Sinai, le jour où l'on cesserait de comprendre qu'aussitôt après la grande théophanie, le peuple était rentré à Kadesh immédiatement. Pour ce jour-là, enfin, un malentendu plus sérieux était à craindre en deçà de l'intercalation, avant l'épisode sinaïtique ; car on s'étonnerait immanquablement que le peuple se trouvât à Kadesh avant et après le Sinai, et comme il faut bien qu'on soit à Kadesh en dernier lieu, puisque c'est le point de départ de la conquête de la Palestine, on chercherait à corriger une erreur supposée en effaçant Kadesh du récit antérieur à l'arrivée au Sinai. Double péril, en somme, pour le souvenir de Kadesh : avant le Sinai intercalé, suppression complète, et après l'intercalation, diminution d'importance très accentuée. Comme nous allons voir, ces divers contresens sont déjà commis irréparablement dès l'époque de E, qui, reproduisant d'après J^2 la mention de la route de trois jours faite à partir de la « montagne

1. Rappelons encore une fois que *le Sinai n'est pas éloigné de Kadesh* ; il se cache dans le désert immédiatement au sud, et Iahve, de là, venait à son Buisson de Kadesh sans peine et sans fatigue.

de Moïse », omet de dire que cette route revient à Kadesh, et beaucoup plus gravement, supprime le nom de Kadesh du récit du premier *voyage de trois jours* à partir de la frontière égyptienne et de l'arrivée au lieu du miracle de la source.

VII

LE RÉCIT DU VOYAGE AU DÉSERT DANS E.

Que le rédacteur de E, complètement dérouté par l'épisode de la visite du peuple à la montagne divine, n'ait plus la moindre notion de l'organisation primitive du récit, cela ressort de ce que dans sa narration Iahve, lorsqu'il se manifeste pour la première fois à Moïse à la *montagne de Dieu*, *Horeb* (Ex., III, 1), lui donne rendez-vous, pour le moment de son retour avec le peuple, non au sanctuaire de Kadesh, mais *sur cette montagne* (v. 12) : nous avons, plus haut (§ III, A), reconstitué parallèlement les versions de J et de E concernant l'entrevue divine, et il suffit de s'y reporter pour constater la différence. Le lieu de la rencontre est devenu la montagne sacrée, au lieu du Buisson de J qui est Kadesh, et c'est également à la montagne, et non au Buisson, que le peuple devra se rendre lorsqu'il sortira d'Égypte[1]. La cause de cette substitution de la montagne divine à Kadesh est facile à comprendre si l'on observe que le rédacteur de E avait sous les yeux le texte définitif de J, dans lequel le flamboyant épisode de la théophanie sinaïtique avait pris, aux yeux du lecteur, l'importance d'un épisode principal et central du voyage, et tel qu'il semblait que les Israélites, en quittant l'Égypte, avaient eu pour but le Sinai où Iahve devait remettre la Loi à Moïse. E, visiblement, ne sait plus que l'expédition au Sinai de J^2 partait de Kadesh et revenait à Kadesh ; l'objectif ancien de l'Exode recule dans l'ombre et c'est le Sinai, — le *Horeb*, écrit E, — qui est imposé par le dieu au peuple comme premier point d'arrivée.

E, pour des raisons qui nous échappent, ne veut pas de ce nom de Sinai pour désigner la montagne divine, qu'il appelle *montagne*

1. Il convient d'attirer l'attention sur l'erreur de Wellhausen, qui croit encore — J et E insuffisamment démêlés dans l'histoire de la première manifestation du dieu à Moïse — que la fête au désert prescrite par Iahve est corrélative de l'expédition du peuple au Sinai dans la dernière forme de J, parce qu'Ex., III, 12, convoque le peuple sur la *montagne de Dieu* (Wellhausen, *Proleg.*, 5e éd., p. 349).

de Dieu ou *Horeb*. Nous avons étudié longuement, plus haut (§ III), la localisation de la montagne dans la tradition de J et dans celle de E, et nous avons vu que le nom de Ietro, beau-père de Moïse et habitant de la montagne, dans E, nous conduit exactement dans le même pays que les noms du Kainite ou du Midianite prêtre du Sinai de J, à savoir, le désert immédiatement au sud de Kadesh, qu'on lui applique les dénominations de *Seir*, de *Pharan* ou de *Midian;* nous avons vu également que, dans l'esprit de tous les rédacteurs uniformément, l'emplacement de la montagne n'est pas déterminé avec précision et qu'on la suppose seulement au delà des régions connues et à petite distance. C'est dire qu'entre *Sinai* et *Horeb* il n'y a qu'une différence de nom et point de différence quant à la conception de la localité. Pour arriver à cette constatation, il importait de se convaincre d'abord que la montagne divine, quel que soit son nom, est en Pharan, non loin de Kadesh, et il n'est pas étonnant de voir naître de grosses erreurs, en ce qui concerne les relations d'Horeb et de Sinai, chez les partisans de la localisation du Sinai sur le bord oriental du golfe d'Akaba, par identification du *Midian* biblique avec le *Madian* de la géographie arabe. La collaboration de von Gall et d'Ed. Meyer a abouti, à ce sujet, à une théorie extraordinaire dont il faut rappeler les termes.

Von Gall[1], nous l'avons vu plus haut (§ II), pense que dans l'esprit du rédacteur de E, l'itinéraire du voyage au sortir d'Égypte s'engage dans la péninsule que nous appelons sinaïtique, parce que, dit E dans Ex., XIII, 17-18, « Dieu ne les conduisit pas par le chemin du pays des Philistins, qui eût été le plus court, car Dieu pensait que le peuple pourrait éprouver des regrets, s'il venait à y avoir bataille, et rentrer en Égypte. C'est pourquoi Dieu fit obliquer le peuple par le chemin du désert, dans la direction de la mer des Roseaux. » Comme nous l'avons remarqué et comme Baentsch le signale déjà en 1900 (*Ex.-Lev.*, p. 139), il n'y a rien en réalité, dans ce texte, qui indique une route dirigée vers le sud; mais von Gall le croit, et en conclut que E place dans le sud de la péninsule les stations de l'itinéraire qui se développe au sortir de la mer Rouge, notamment la *montagne de Dieu* ou *Horeb;* il ajoute que cette situation du Horeb de E était très différente de celle du *Sinai* de J, qui était en Midian, sur la côte d'Arabie. Or, Ed. Meyer est un partisan convaincu de la théorie de Midian et de Sinai arabiques, ce en quoi il continue simplement de nombreux devanciers depuis Wellhausen; mais en 1905 et 1906 on le voit, en outre, accepter avec

1. Von Gall, *Altisr. Kultstätten*, pp. 3-4, 10-14.

la plus surprenante facilité les idées de von Gall touchant le Horeb de E et son emplacement dans le sud de la péninsule dite sinaïtique, et trouver dans cette thèse l'explication de la substitution de *Horeb* à *Sinai*, dans E. pour désigner la montagne divine. Lorsque J^2, dit Meyer[1], imagina l'expédition de Kadesh au Sinai, il se souciait peu de la grande distance qui séparait Kadesh du Midian de l'est du golfe d'Akaba, et faisait simplement revenir le peuple, après l'entrevue divine, du Sinai à Kadesh. Mais pour E, le peuple sorti d'Égypte a pour objectif, non plus Kadesh, mais la montagne divine, de sorte que cette montagne est maintenant une station de l'itinéraire entre l'Égypte et Kadesh; cela oblige à abandonner le Sinai de la côte arabique, car il est beaucoup trop excentrique, beaucoup trop lointain dans le sud-est pour qu'un itinéraire quelconque d'Égypte à Kadesh puisse y passer. E a la notion claire et précise de cette impossibilité géographique, et alors il substitue au Sinai une montagne dont l'intercalation dans l'itinéraire lui paraît moins invraisemblable, et cette montagne est le Horeb de la péninsule.

Rien n'est exact, nous le savons bien, de tout ce que cette combinaison compliquée suppose. En premier lieu, le Sinai de J n'est pas à l'est du golfe d'Akaba, mais en Pharan, quelque part au sud de Kadesh, et ce n'était pas un long voyage qu'imaginait J^2 en y faisant aller le peuple ; lorsque E vint à perdre de vue que le point de départ de l'expédition à la montagne divine avait été Kadesh, il n'y eut donc aucune difficulté géographique à lever pour concevoir la montagne comme une station du voyage entre l'Égypte et Kadesh. Mais, de plus, il n'y a pas de différence essentielle entre *Sinai* et *Horeb*, car Horeb est localisé exactement de la même manière que Sinai et l'on n'a pas la moindre raison de le repousser loin dans le sud comme von Gall veut le faire. Pour qui se place, en somme, dans l'état d'esprit de E, — passage à la montagne sacrée sur la route d'Égypte à Kadesh, — *Sinai* de J^2 n'appelle aucune correction au point de vue géographique, et une correction eût-elle paru nécessaire, que *Horeb* ne l'aurait pas apportée.

Il nous faut donc renoncer à savoir pourquoi E possède un autre nom que J pour la montagne divine qui est devenue dans sa relation le but de l'Exode et la station principale du voyage d'Égypte en Palestine. Kadesh s'est complètement dissocié du séjour au désert, et ne joue plus d'autre rôle que d'être la porte de la Palestine, la station où l'on passe à la descente du Sinai lorsqu'on prend

1. Ed. Meyer, *Die Mosesagen und die Lewiten*, dans *Stzb. d. Kön. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1905, p. 646, et *Die Israeliten* etc., 1906, p. 71.

— dans Nombr., XIII et XX — les premières mesures pour conquérir la terre promise. Aussi le rédacteur s'étonne-t-il des mentions antérieures de Kadesh qui parsèment encore le texte de J^2, avant et après le passage au Sinai, et tout en empruntant à J^2, il le corrige en effaçant partout la mention malencontreuse et anticipée. Voici, par exemple, le récit que donnait J^2 du retour du Sinai à Kadesh; E transcrit le passage (Nombr., X, 33 *a*) : « Ils partirent de la montagne de Dieu et marchèrent pendant trois jours... », mais supprime le nom de Kadesh qui marquait indubitablement le terme de cette route. De manière beaucoup plus caractéristique voici, après les *trois jours de route* faits au sortir d'Égypte, l'arrivée à Kadesh et le miracle de la source d'Ex., XVII, 1-7. J^2, certainement, disait encore explicitement que le lieu de la scène est Kadesh; E supprime l'indication, nous obligeant à la restituer d'après *Massa* et *Meriba*, dont il ne sait plus, par bonheur, que ce sont des noms de Kadesh. Cela cimentait, pour les siècles futurs, le bloc de malentendus qui ne devait être attaqué que par la remise en place de Kadesh dans Ex., XVII, 1-7 : le mérite de cette restitution appartient, comme on sait, à Wellhausen.

A la suppression du nom de Kadesh dans ce passage d'Ex., XVII, se rapporte un très singulier phénomène, celui de la reduplication du récit du miracle de la source dans Nombr., XX, mais cette fois, bien placé topographiquement par le narrateur, avec le nom de Kadesh dans sa relation ancienne et régulière avec celui de *Me Meribat* (v. 13). Comment se fait-il que se retrouvent en ordre, dans ce doublet de rédaction postérieure, les éléments dispersés plus haut et qui ne semblaient pas pouvoir jamais se rejoindre? Le compilateur de JE n'a pu trouver cette version de l'histoire que dans E, car J, de toute évidence, ne possédait encore que celle d'Ex., XVII; il faut donc nous demander à quelle idée obéissait E en rétablissant de toutes pièces et de manière presque parfaite, à la deuxième place, l'épisode de Meribat-Kadesh qu'il défigurait à sa place originale. La question une fois posée dans ces termes, il est assez facile d'y répondre. C'est précisément parce qu'il mutilait l'histoire de la source de Kadesh, dans Ex., XVII, en en retranchant le nom de la ville, que le rédacteur de E éprouvait le besoin de la transporter intégralement ailleurs, pour ne rien perdre des renseignements que J^2 lui apportait. La transporter où? En un endroit où le nom de Kadesh, dans sa rédaction, serait conservé; cet endroit fut le début de Nombr., XX, du texte actuel, où nous trouvons ainsi une version de l'histoire de la source qui complète de manière heureuse la version primitive très maltraitée. On serait plus favorisé encore

si E avait mieux copié J[2]; mais le récit est presque entièrement de sa façon et l'on y retrouve à peine une ou deux phrases empruntées à J (v. la reconstitution du texte primitif de J ci-avant, § IV, B). Dans la version d'Ex., XVII, d'où il enleva le nom de Kadesh, E mit également beaucoup du sien, ce qui entraîna, comme nous avons vu, la perte d'intéressants détails que donnait J et auxquels le compilateur de JE devait préférer ceux de la version la plus récente.

C'est purement à E, par contre, que doit être attribué[1] l'épisode de l'attaque amalécite de Raphidim dans sa forme actuelle (Ex., XVII, 8-16). Qu'est-ce que Raphidim? De l'ordre des événements dans E ressort seulement que le lieu de la bataille se rencontre immédiatement avant d'arriver à la montagne divine, et aussi longtemps que l'on crut que le Horeb était situé dans le sud de la péninsule dite sinaïtique, ce fut une difficulté pour les commentateurs de trouver les Amalécites près de là[2], car on sait avec précision, d'autre part, que le domaine d'Amaleq est aux abords immédiats de Kadesh[3]. Cette difficulté a disparu, pour nous, avec la réfutation de la théorie de von Gall qu'on a vue plus haut et la certitude acquise que Horeb, qui est Sinai sous un autre nom, se trouve dans ce même désert des environs de Kadesh, que les Amalécites fréquentent. Il n'est pas interdit de penser, d'ailleurs, que l'épisode de l'attaque des Amalécites figurait déjà, sous une forme dont le rédacteur de E n'aura rien laissé subsister, dans la version de J; car cette histoire de Bédouins agresseurs, qui fournit l'occasion des malédictions des vv. 14 et 15, est extrêmement propre à avoir appartenu au cycle de Kadesh. Rappelons encore, à ce propos, que la bataille de Raphidim a une sorte de doublet, afférent probablement à une couche tardive de E, dans le récit de la bataille livrée *aux Amalécites et aux Chananéens* qui fait l'objet de la fin de Nombr., XIV : comme on l'a dit plus haut (§ III) à propos de l'histoire d'Amaleq, ce dernier récit est une fusion accidentelle et erronée de celui de la bataille de Raphidim et de celui de la bataille contre les Chananéens de Nombr., XXI, 1 suiv., qui appartient à J.

Il est enfin, dans la narration de E, un épisode antérieur à la bataille de Raphidim, c'est-à-dire à l'arrivée dans la région de Kadesh, et dont l'importante et très singulière signification a été mise en évidence, pour la première fois, par la belle analyse d'Ed.

1. Baentsch, *loc. cit.*, p. 160-162; Holzinger, *Exodus*, p. XVII.

2. Voir, par exemple, Baentsch, p. 158-160. — On sait que l'emplacement traditionnel de Raphidim, corrélatif de la situation de Horeb-Sinai dans le massif méridional de la péninsule *sinaïtique*, est celui de l'oasis de Feïran.

3. Voir ce qui est dit à ce sujet plus haut, § III.

Meyer : nous voulons parler de l'histoire de Mara-Élim[1]. Si l'on se reporte au passage d'Ex., xv, 22-27 (JE), et qu'on retire du texte les deux lambeaux de J[1], plusieurs fois cités plus haut, de 22 *b* et 25 *b* (cf. notre séparation des sources, d'après Meyer, plus haut, § iv, B), il restera ce qui suit :

« ... 22 *a*. Et Moïse fit partir Israël de la mer des Roseaux ; et ils prirent par le désert de Sur. 23. et arrivèrent à Mara. Et ils ne purent boire l'eau à cause de son amertume, ce pourquoi on l'appela (l'endroit) du nom de Mara. 24. Alors le peuple murmura contre Moïse et dit : Que boirons-nous? 25 *a*. Alors il cria vers Iahve, et Iahve lui indiqua un bois, qu'il jeta dans l'eau, et l'eau en devint douce. 26. Et il dit : Si vous entendez la voix de Iahve votre dieu, et faites ce qui est bien à ses yeux, et obéissez à ses commandements et observez toutes ses règles, je ne ferai point tomber sur toi toutes maladies que j'ai jetées sur les Égyptiens ; car je suis Iahve, ton médecin. 27. Après quoi ils vinrent à Élim, où se trouvent 12 sources et 70 palmiers ; et ils campèrent là près de l'eau. »

L'idée féconde de Meyer consiste à avoir rapproché, du texte de E ainsi isolé, la description que donnent Agatharchide, dans son livre *De la mer Rouge*, et Diodore d'après Agatharchide, d'une grande oasis située sur le rivage oriental du golfe ; toute pareille, la description se trouvait dans Artemidore, à qui Strabon l'a empruntée. Vers la pointe nord du golfe Arabique, disent ces différents écrivains[2], se trouve un *Posidium* ou *Neptunium*, ainsi nommé d'un autel consacré à Neptune par Ariston, lorsqu'il fut envoyé par Ptolémée pour explorer les rives arabiques jusqu'à l'Océan. Au delà du Posidium — qui, étant le point de départ d'Ariston, doit se trouver vers le fond du golfe — on rencontre, le long du rivage, une grande Palmeraie (Φοινικων) dont les arbres fournissent des dattes excellentes et dont les eaux sont abondantes et fraîches. Un autel de pierre très ancien s'élève à cette place, avec une inscription en caractères inconnus ; un homme et une femme sont attachés au culte de la divinité locale. La côte, dans le voisinage de ce point, était anciennement la possession des *Maranitae*, que leurs voisins les *Garindanei* (ou *Garindaei*, ou *Garindanenses*) exterminèrent pour prendre leur place, et conquérir la source miraculeuse autour de laquelle les Maranites se réunissaient tous les cinq ans pour célébrer une fête, offrir des sacrifices et puiser de l'eau qu'ils rapportaient chez eux pour la boire comme remède. Plus au sud,

1. Ed. Meyer, principalement dans *Israeliten*, p. 100-103.
2. Voir bibliogr. plus haut, § i (*Rev. des Études Juives*, t. LVII, p. 22, n. 1).

on arrive au point de jonction des eaux du golfe avec celles du golfe Élanitique venu de la région orientale.

Or, si l'on passe de cette description au texte de E que nous avions sous les yeux tout à l'heure, on verra que tous les éléments recueillis par Agatharchide s'y retrouvent exactement, à six cents ans de distance. L'oasis d'Élim est le Phoinikôn, et le nom d'*Élim*, « les dieux », correspond à τοῖς ἐν τῷ τέμενει θεοῖς de la relation grecque. Le nom de *Mara* est identique à celui des *Maranites*, et à la source miraculeuse du Phoinikôn correspond bien la source de Mara, au sujet de laquelle Iahve apparaît inopinément et d'une manière si singulière dans un rôle de médecin. Il n'est pas douteux, comme on voit, que le lieu de l'histoire de Mara-Élim soit identique à la Palmeraie d'Agatharchide. Qu'est-ce maintenant que cette Palmeraie, à retrouver sur le bord oriental du golfe de Suez, entre le fond du golfe et le débouché du golfe d'Akaba? Le nom des *Garindanes* qui expulsèrent les Maranites de l'oasis se retrouve dans celui de *Gharandel*, vallée et ruisseau qui descendent dans la mer à une centaine de kilomètres de Suez et dont le cours inférieur est semé d'une chaîne de petites oasis peu importantes ; mais cet endroit désert et pauvre, où stationnent seulement de temps immémorial les caravanes en route le long de la côte occidentale de la péninsule, n'a pas de chances d'être le lieu du grand concours de peuple dont parle le géographe grec, et qu'il faut reconnaître, bien plutôt, dans la grande oasis côtière située plus au sud et auprès de laquelle se trouvent le port et la ville de Tôr. Les palmeraies de l'endroit sont vastes et très belles, et l'eau en quantité illimitée ; la source guérissante voisine du sanctuaire antique existe encore, au Hammam Mousa, dont les eaux sulfureuses chaudes sont fréquentées par les habitants de la ville. Il n'est pas étonnant de voir les *Garindanes* du texte grec étendre leur domaine au sud jusqu'à Tôr ; car ce nom de peuple, loin de s'appliquer simplement au Gharandel moderne de la côte occidentale, avait à l'origine une acception beaucoup plus étendue et couvrait une grande partie des territoires de la péninsule et de ses abords septentrionaux : on connaît les ruines importantes d'une ville de Gharandel, *Arindela* de la période chrétienne, dans la région de Petra, et l'on sait, d'autre part, que le même nom de Gharandel est employé par Pline, sous la forme *Carandra*, pour désigner l'ensemble du golfe de Suez[1].

1. Pline, *Hist. Nat.*, VI, 33. Douze ou quatorze siècles plus tard, *Birket Gorondel* est encore, chez les géographes arabes, une désignation générale du golfe de Suez.

C'est donc à Tôr, non loin de la pointe méridionale de la péninsule et sur sa côte occidentale, que le récit de E, de la plus surprenante manière, nous conduit au sortir de la mer des Roseaux ; et l'on voit que le rédacteur a sur la localité des renseignements du caractère le plus précis. Quelle est son intention en l'introduisant ainsi dans le récit du voyage au désert? Meyer s'y est un instant trompé, et dans la croyance où il est, à la suite de von Gall, que le *Horeb* est dans le grand massif du sud de la péninsule et que E, de propos délibéré, a substitué cette montagne à un Sinai tout différent, il a exprimé l'avis que la description de l'oasis de Tôr aurait eu pour but d'appuyer l'introduction de ce Horeb péninsulaire de détails géographiques relatifs à la région voisine[1]. Immédiatement après, cependant, Meyer est arrivé à une appréciation plus vraie des choses[2], et dès lors, nous pouvons recommencer à le suivre.

L'explication véritable réside dans le fait même, d'ailleurs très étonnant, que le rédacteur de E connaît l'oasis et le sanctuaire lointain des bords de la mer Rouge : chose impossible, évidemment, si ses concitoyens du VIIIe siècle n'avaient pas fréquenté la localité et ses pèlerinages. Cela montre que dès cette époque lointaine, le grand sanctuaire méridional exerçait son attraction jusque sur les populations palestiniennes ; les gens d'Israël et de Juda se mettaient périodiquement en route, comme leurs voisins, pour le rendez-vous religieux et commercial de l'oasis maritime, et l'on arrive ainsi à comprendre que de la part du rédacteur de E, l'intercalation de l'épisode tend simplement à rendre orthodoxe pour les Israélites, en l'annexant au iahvisme, un lieu de culte dont on n'avait ni les moyens, ni d'ailleurs à cette époque le désir, de leur interdire la fréquentation. Puisque les fidèles de Iahve vont chercher la guérison au sanctuaire de la mer Rouge, qu'ils sachent au moins que le dieu de la place est Iahve lui-même[3] — « Je suis Iahve ton médecin », a dit le dieu à Moïse, — et non le génie local que suppose l'ignorance des indigènes et des Barbares.

Dès l'instant où le rédacteur de E voulait donner une place à

1. Ed. Meyer, dans *Stzb. d. Kön. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1905, p. 646.

2. Ed. Meyer, *Israeliten*, p. 102-103.

3. Comme à Kadesh dans la relation de J[1], Iahve manifeste sa présence à Tôr, dans E, par un « miracle de source » accompli par la main de Moïse, et l'on entrevoit une forme primitive de l'épisode dans laquelle Moïse créait positivement la grande oasis en rendant douces les eaux salées, de même qu'il créait l'oasis de Kadesh en faisant jaillir la source du rocher. Dans E, d'ailleurs, l'histoire est déjà disloquée ; l'oasis d'Élim se présente comme distincte de *Mara*, dont la source miraculeuse était tout d'abord celle même auprès de laquelle se trouvait *Élim*, le sanctuaire.

l'épisode dans l'histoire de Moïse, on comprend qu'il n'eut pas grandement le choix de l'endroit où l'intercaler, et fut bien forcé de le comprendre dans le récit du voyage au désert. Ainsi le voyage d'Égypte à la frontière palestinienne finit de devenir, dans l'esprit et sous la main de E, une chose profondément différente de ce qu'il était dans la tradition primitive de J. Alors que dans J^1, Moïse et le peuple allaient directement de la frontière d'Égypte à Kadesh, où ils restaient, le but du voyage est maintenant la montagne divine, Sinai-Horeb, quelque part au sud de Kadesh où l'on arrive seulement à la descente de la montagne, et avant Sinai-Horeb on passe d'abord à l'oasis de Mara-Élim (Tôr)[1] sur les bords de la mer Rouge. Ces deux stations que E place ainsi entre l'Égypte et la Palestine, Mara-Élim et le Horeb, ont aux yeux du rédacteur exactement le même caractère de réalité géographique; car le temps est loin où la notion du caractère mythologique de la montagne divine n'était pas encore perdue. Mais E, observons-le bien, ne parle de la montagne que d'après J^2, qui inventa d'y faire aller le peuple, tandis que Mara-Élim, du vivant du rédacteur, est un lieu véritablement connu, fréquenté, décrit. Sa position sur la rive du golfe de Suez, non loin de la pointe méridionale de la péninsule dite sinaïtique, oblige l'itinéraire, lorsque nous en transportons les points obligés sur nos cartes, à cet énorme crochet dans le sud que les modernes, pour d'autres raisons, ont si longtemps considéré comme historique et véritable, et nous ramène par un singulier détour à la théorie présentée par von Gall en 1898 : l'attribution à E lui-même de la déviation de l'itinéraire par le sud de la péninsule. Seulement, tandis que von Gall supposait, presque à la manière d'un axiome, que l'itinéraire de E après la mer Rouge infléchissait vers le sud, où l'on trouvait *Élim* au O. Gharandel et *Horeb* dans le grand massif péninsulaire, c'est tout à fait indépendamment de Horeb et d'une direction présupposée de l'itinéraire que nous arrivons, de notre côté, à retrouver *Élim* à Tôr, c'est-à-dire plus au sud qu'aucune des stations de la route telle que von Gall la reconstitue : n'aboutissons-nous pas, ainsi, à une confirmation et même à une aggravation de l'*itinéraire péninsulaire de E* dont nous montrions, plus haut, l'invraisemblance?

1. Il est curieux de remarquer que la tradition monacale de Sainte-Catherine, qui met Élim à Tôr au lieu de l'identifier avec Gharandel conformément à la tradition des voyageurs européens, se rencontre en cela avec E. C'est toutefois une simple coïncidence, due au désir ancien des moines de concentrer dans un petit périmètre autour de Sainte-Catherine le plus grand nombre possible des souvenirs bibliques du séjour au désert.

Il est facile de se rendre compte qu'aucun résultat de cette sorte n'est à craindre. En introduisant Mara-Élim dans l'itinéraire du voyage, E n'a pas la moindre intention géographique, mais seulement l'idée d'orthodoxie iahviste que nous expliquions tout à l'heure ; il faut qu'il insère l'histoire du sanctuaire de la mer Rouge créé par Moïse, et il l'insère à cette place parce qu'il lui serait difficile de la mettre ailleurs qu'au cours du voyage au désert. Maintenant, le rédacteur a-t-il envisagé les difficultés d'ordre topographique qui pourraient résulter de l'intercalation ? Un tel souci, chez l'Israélite du VIIIe siècle, est à peine vraisemblable ; mais en admettant même que la question fût posée, elle ne devait pas arrêter longtemps l'écrivain, pour qui toutes les localités du désert au sud de la Palestine se projetaient sur la ligne du même horizon, et qui trouvait certainement naturel d'intercaler sur cette ligne, entre le Horeb et le passage de la mer Rouge, un autre point du même rivage maritime. Le rédacteur de E, en réalité, ne savait pas où Mara-Élim était situé, et ne faisait pas de différence entre l'éloignement de Kadesh et l'éloignement de Tôr dans la direction du sud. Cette ignorance est bien naturelle lorsqu'on se rappelle combien tardivement, au cours des temps modernes, les connaissances géographiques arrivent à prendre une précision relative ; jusqu'à la fin du XVIe siècle les cartographes ne savent pas qu'il existe au fond de la mer Rouge une grande péninsule, et la bifurcation terminale du golfe n'est soupçonnée avant cette époque que par instants, une fois dans la *Table de Peutinger* et, plus tard, dans les belles *cartes catalanes* du XIVe siècle dont on connaît des spécimens assez nombreux. L'antique rédacteur palestinien, de toute évidence, n'était pas plus instruit que les cartographes chrétiens et arabes du moyen âge; il ignore que tout près de Tôr de hauts massifs montagneux se dressent dans la pointe de la péninsule, il ignore que Tôr est dans une péninsule dessinée par deux branches terminales du golfe, et il aligne, en quelque sorte, le fond du golfe de Suez, Tôr, le Horeb et Kadesh sur l'horizon méridional du monde connu de ses compatriotes. Dans le prolongement de la même ligne se plaçait encore, pour eux, le fond du golfe d'Akaba, *Eziongaber*, connu des Israélites de la période royale de la même manière que Tôr, c'est-à-dire sans le plus vague repèrement géographique, et seulement comme un autre point d'embarquement sur le rivage de la mer Rouge; mais ce qu'était le dessin de ce rivage, du fond du golfe de Suez à Tôr et de Tôr au fond du golfe d'Akaba, nul pendant de longs siècles ne devait essayer de s'en rendre compte.

VIII

LA COMPILATION DE JE.

Il est sans difficulté, maintenant, de se rendre compte de la manière dont le compilateur de JE traita, pour les fondre, les deux rédactions qu'il avait entre les mains. De la sortie de la mer Rouge au premier récit du miracle de la source de Massa-Meriba (arrivée à Kadesh dans J[1]), le texte de E était beaucoup plus étendu que celui de J ; le compilateur l'adopta, tout d'abord, en ce qui concerne le départ de la mer des Roseaux et l'histoire de Mara-Élim qui forme la substance d'Ex., xv, 22-27, en y intercalant, en 22 *b* et 25 *b*, les courtes phrases de J extraites et longuement étudiées plus haut. Arrêtons-nous une dernière fois sur le fragment 25 *b*, où est évoqué l'un des noms de Massa-Meriba et qui avait primitivement rapport, comme nous savons, à la législation divine reçue à Kadesh : « ...là il lui donna une loi et une règle et là il l'éprouva... » Dans l'esprit du compilateur, qui travaille en harmonie d'idées avec E, le fragment est aussi complètement détaché de Kadesh, où l'on n'arrivera qu'après le Sinai-Horeb, que de la révélation de la Loi, qui sera reçue à la montagne divine ; c'est un lambeau flottant, qu'il utilise en l'intercalant dans l'histoire de Mara, où il sert assez convenablement d'introduction aux paroles de Iahve qui suivent : « Et il dit : Si tu obéis à la voix de Iahve, ton dieu, etc. »

Vient ensuite l'histoire de la manne qui remplit tout le chap. xvi, et que JE mettait certainement à cette place. Des lambeaux indubitables de J s'y rencontrent, mais dans J, l'épisode appartient au cycle de Kadesh et se trouvait raconté, par suite, après l'arrivée dans cette localité, c'est-à dire après le miracle de la source de Massa-Meriba ; si JE le place en avant, c'est qu'il était déjà fait ainsi dans la narration de E, qui a emprunté l'épisode à J, l'a rédigé à sa manière avec incorporation de lambeaux du texte ancien, et utilisé en le plaçant, à la suite de l'épisode de Mara-Élim, sur la route du Sinai. Quant à la version primitive de J, à sa place originale, le compilateur ne devait pas la laisser perdre, et l'on en retrouve quelques débris dans l'amalgame complexe de Nombr., xi (vv. 7-9).

Après l'histoire de la manne dans E, le compilateur trouvait, dans

l'une et l'autre des deux versions, l'histoire de Massa-Meriba que E avait empruntée à J en y supprimant, comme nous l'avons expliqué, le nom de Kadesh. La compilation Ex., XVII, 1-7) suit naturellement, en ceci, la manière de comprendre de E, pour qui *Kadesh*, à cette place, était un non-sens, et reproduit de préférence le texte de E ; mais elle utilise en même temps des lambeaux de J que E avait laissé tomber comme incompatibles avec sa narration, notamment ceux d'où il ressort (vv. 5 *a*, 6 *b* β) que dans J, Moïse avait accompli le miracle par un procédé autre que celui du bâton. La juxtaposition des deux rédactions se manifeste, en outre, par le doublet évident que forment, ensemble, les vv. 2 et 3.

L'épisode de l'attaque des Amalécites à Raphidim qui vient ensuite (Ex., XVII, 8-16) est tout entier de la main de E, qui le mettait certainement à cette place, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, non loin avant l'arrivée à la montagne divine, proche elle-même de Kadesh et du domaine des Amalécites. Peut-être E n'eut-il que la peine d'emprunter l'épisode à J et de l'insérer sans transposition, car J, s'il le possédait, le plaçait à Kadesh, après l'histoire de la source, c'est-à-dire à l'endroit même où le compilateur l'a trouvé dans l'autre document.

Une chose plus certaine est que J racontait, ensuite, toujours comme se passant à Kadesh, l'histoire de l'institution de Juges et d'Anciens qui fait l'objet du chap. XVIII; mais seules quelques traces de la rédaction primitive sont conservées dans le texte actuel à cette place. E, en effet, reprit la narration de fond en comble, la compliqua d'une intervention du beau-père de Moïse, et c'est sa version prolixe qui fut adoptée par le compilateur avec élimination de la version primitive. Cette dernière se retrouve, cependant, grâce au souci qu'avait le rédacteur de ne rien laisser perdre de ce que lui apportaient ses sources; elle forme la substance des vv. 16-17, 24-25 de ce singulier chapitre Nombr., XI, que nous citions plus haut, et où il semble que JE ait rejeté tout ce qui lui restait de *doubles* en provenance de J, une fois utilisé E pour tout ce qui concernait le séjour au désert.

Après l'épisode des Juges et Anciens le compilateur arrivait, dans l'une et l'autre source, à la montagne divine : nous avons longuement expliqué comment pour J^2, qui a imaginé le voyage du peuple à la montagne, ce n'était qu'une pointe poussée de Kadesh avec retour à Kadesh, et comment E, hypnotisé, en quelque sorte, par le caractère grandiose de la scène et l'importance de la révélation de la Loi transportée tout entière en cet instant, fit de la montagne le but principal du voyage, méconnut Kadesh et effaça le nom de

Kadesh partout où il se rencontrait avant le Sinai-Horeb. Dans la scène de la théophanie qui fait l'objet d'Ex., XIX, le texte de E a été adopté par le compilateur, comme dans le plus grand nombre des cas, à l'exclusion presque complète de celui de J, de sorte que nous ne savons rien de la manière dont l'arrivée à la montagne était racontée dans cette source ancienne. Nous avons signalé cependant, parmi les plus caractéristiques des lambeaux de J admis en intercalation dans E, celui que restituent les vv. 20 et 18 du chapitre, que le compilateur sépara et intervertit sans grand bénéfice pour la logique de l'ensemble.

A l'épisode sinaïtique était rattaché, dans J^2 déjà et naturellement dans E, tout ce qui concernait la législation reçue du dieu au désert. Dans JE, l'ensemble des prescriptions de toute nature formait un code déjà très étendu, et qui devait s'amplifier, par les additions des diverses couches de P, jusqu'à former l'énorme bloc de texte qui s'étend presque sans interruption jusqu'à la fin de Nombr., XIX. La détermination du code de JE, et dans l'intérieur de ce dernier, du code de E et des éléments subsistants de J, sort du domaine de la présente étude[1]. Nous passerons donc sous silence la fin d'Exode, — ainsi que le Lévitique entier et les neuf premiers chapitres de Nombres auxquels JE est absolument étranger, — pour arriver à la fin de Nombr., X, où l'on retrouve JE dans la section 29-33. Cet épisode de Hobab sollicité par Moïse de rester avec le peuple (vv. 29-32) a été étudié et expliqué plus haut (§ III) ; il appartient à J, qui le plaçait à Kadesh, et nous avons vu comment la fin de l'histoire, comprenant l'acquiescement du Kainite, se retrouve, détachée et employée à un autre usage, dans Jug., IV, 11. Une rupture de cette espèce n'est pas attribuable à l'initiative de JE, et ne peut s'expliquer qu'en admettant que la version de J, antérieurement à la compilation, avait subi en cet endroit des bouleversements graves. Peut-être est-il nécessaire de distinguer ici, outre un J^2 dont la version perturbée fut recueillie par JE, un J^1 comprenant deux périodes successives : $J^1\alpha$ où l'histoire de Hobab n'existe pas encore, — c'est le J^1 du *prêtre de Midian* de l'histoire d'Ex., II, — et $J^1\beta$ où l'épisode dont on retrouve les éléments dans Nombr., X, 29-32, et Jug., IV, 11, est encore intact dans la forme que nous avons reconstituée plus haut.

A E, par contre, appartient le fragment Nombr., X, 33 *a* : « Ils partirent de la montagne de Dieu et marchèrent pendant trois jours... »,

1. Nous nous bornerons à renvoyer à ce qui a été dit plus haut, § VI, des fragments de législation religieuse, afférents à J, qu'on trouve dans Ex., XXXIV, 14, 17, 19*a*, 21, 25 et 26.

que E, évidemment, avait emprunté à J, et qui faisait partie du récit du retour du Sinai à Kadesh créé par J^2. Comment ce fragment perdu de E se trouve-t-il à cette place, soudé au fragment perdu de J que constituent les vv. 29-32? E ne peut être tenu responsable de cet enchaînement, car *Hobab* lui est étranger, et il se serait gardé d'emprunter à J, avec le nom de Hobab, un épisode où le personnage figure; c'est donc le compilateur de JE qui arrangea ainsi les différents fragments, peut-être pour utiliser un lambeau de E détaché de son contexte; on voudrait seulement savoir quel était le contexte, et pour quel motif le détachement fut effectué.

Nombr., xi, appartient tout entier à JE, mais comme on le signalait un peu plus haut, c'est un singulier mélange. On y trouve trois histoires enchevêtrées : une histoire de tombée miraculeuse de cailles non rencontrée encore et qui appartient, du moins dans l'état du texte qu'elle présente, à E (vv. 4-5, 18-23, 31-32); un doublet fragmentaire (vv. 7-9) de l'histoire de la manne d'Ex., xvi, et un doublet de l'histoire de l'organisation du peuple sous des Anciens, d'Ex., xviii (ici, vv. 14-17, 24-25). Comme nous l'avons dit, ces deux derniers éléments semblent provenir de J, — tandis que les histoires correspondantes d'Ex , xvi et xviii, sont de E, d'après J, — et avoir été réunis à la place où nous les trouvons par un compilateur soucieux de ne rien perdre.

Nombr., xiii renferme l'important épisode de la reconnaissance du pays de Chanaan dont les éléments sérieux (vv. 17 *b*-21 *a*, 26-30) appartiennent à JE, sans qu'on puisse facilement séparer les éléments des deux sources. Quel est le lieu de la scène? Pour J, de toute évidence, c'était Kadesh; chez JE, c'est Kadesh encore, comme on voit par le v. 27, où le nom de la place s'est gardé malgré les tentatives ultérieures d'oblitération dont nous parlerons un peu plus loin. On se rend compte, ainsi, que dans E c'est également de Kadesh que les messagers étaient envoyés, car autrement le compilateur de JE, d'accord avec E pour biffer le nom de la ville dans tous les endroits antérieurs où J le mentionne, ne l'aurait jamais enregistré à cette place. Au moment de cet épisode de Nombr., xiii, *la narration de E est donc arrivée à Kadesh,* comme nous l'indiquions plus haut (§ vii) dans notre esquisse du récit de cette source.

A JE, de même, appartient l'épisode de la bataille désastreuse livrée *aux Amalécites et aux Chananéens*, qui remplit la fin du chap. xiv; le récit n'est pas antérieur à la couche la plus récente de E et résulte, comme on le rappelait plus haut (§ vii), d'une sorte de fusion entre le récit de la bataille contre les Chananéens de

Nombr., XXI, 1 suiv., qui est de J, et le récit de l'attaque amalécite à Raphidim d'Ex., XXII, 8 suiv., qui est de E. JE est encore pour quelque chose, peut-être, dans certains fragments de Nombr., XVI, mais n'a rien de commun avec XV, XVII, XVIII et XIX, qui forment la suite des interminables législations sacerdotales, d'époque postérieure, de Lév. et de Nombr., I-X ; ces législations remplissent encore la plus grande partie de la fin de Nombr. (XXVI suiv.) et du Deutéronome. Avant d'arriver là, cependant, on rencontre dans le texte actuel une suite de six chapitres (XX-XXV) où la part de JE est prépondérante, et qui commence par le second récit du miracle de la source de Massa-Meriba, doublet du récit d'Ex., XVII, 1-7 ; le nom de Kadesh, effacé de la version primitive, se retrouve ici comme il convient à côté du nom de Meriba. Nous avons expliqué plus haut (§ VII) la genèse de ce doublet par lequel E, qui mutilait la version primitive de l'histoire de Meriba, en la débarrassant du nom de Kadesh devenu incompréhensible, la reconstituait ailleurs avec le nom supprimé la première fois, à l'endroit du récit où il entendait que le peuple, à la descente du Horeb, était effectivement arrivé à Kadesh. Dans le texte de E se rencontrent, comme on sait, des lambeaux empruntés à la version primitive de J (vv. 1 *a* β, 3 *a* α), et qui ne doivent point donner lieu de croire à un doublet constitué à l'intérieur de J même.

L'histoire, qui vient ensuite (vv. 14-21), des négociations infructueuses avec Edom pour le passage sur son territoire, appartient à JE, de même que le récit des victoires sur les Chananéens qui forme la partie ancienne du chap. XXI. Dans XX, 14-21, il n'est point aisé de séparer les sources. Au point où nous sommes arrivés, cependant, le récit quitte définitivement le désert pour suivre le peuple dans la conquête de la Palestine que raconteront Josué et Juges, et qui sort des limites imposées à la présente analyse. Il nous suffit d'avoir montré ce qu'était, depuis le passage de la mer Rouge jusqu'à l'entrée en Palestine, le récit de JE, qui forme la trame intacte du texte actuel parce que ses divers éléments n'eurent plus jamais à subir ni permutations, ni coupures, et que les rédacteurs successifs de P se bornèrent à le bourrer d'intercalations grandes ou petites, mais presque toujours, par bonheur, extrêmement évidentes.

IX

P, SES RETOUCHES ET SON IDÉE DU VOYAGE AU DÉSERT. EXTINCTION DE TOUTE TRADITION GÉOGRAPHIQUE.

Il est des cas, cependant, où le rédacteur sacerdotal de la fin du ve siècle éprouva le besoin de corriger le récit qu'il avait entre les mains. Des mentions subsistantes de Kadesh le gênaient. Bien que son rôle primitif dans l'histoire du séjour au désert, méconnu par E et à sa suite par JE, fût devenu impossible à comprendre et que Kadesh ne fût plus que la station où s'arrêtait un instant le peuple, à la descente de la montagne divine, avant de se mettre en route pour la Palestine, ce lieu sacré tenait encore trop de place dans le récit pour ne pas inquiéter la rigoureuse orthodoxie hiérosolymite de cette époque, qui avait peut-être à lutter, en ce qui concerne Kadesh, contre l'influence de rédactions d'une autre forme, non encore disparues et dérivées de la version de J. En tout cas, le souci du rédacteur sacerdotal de rejeter Kadesh à l'arrière-plan, démontre qu'au ve siècle le vieux sanctuaire du sud n'avait pas encore perdu sa puissance d'attraction, et qu'on cherchait à la détruire.

Le procédé employé se manifeste le mieux dans Nombr., XIII et XX. La première place est celle de l'histoire des éclaireurs envoyés pour reconnaître Chanaan ; dans JE, encore, le lieu de la scène est Kadesh (XIII, 27) ; P ne le veut point, superpose à l'indication de Kadesh celle du *désert de Pharan* (même v.), et afin de la rendre plus formelle, spécifie dans l'introduction dont il fait précéder l'histoire, que le peuple était dans le *désert de Pharan* et que c'est de là que les messagers furent envoyés (XIII, 1-4). Dans Nombr., XX, de même, où JE place à Kadesh, d'après E, la seconde version de l'histoire de la source de Meriba (XX, 1), P corrige cette indication de lieu en superposant au nom de Kadesh celui du *désert de Sin* (même v.), mais veut bien admettre, pour la première fois, que le peuple se trouve à Kadesh lorsque Moïse, ensuite, envoie ses ambassadeurs aux Edomites (XX, 14, 16, 22). Les deux noms de *Kadesh* et de *désert de Sin* qui subsistent côte à côte ainsi, dans ce chap. XX, sont d'ailleurs synonymes, car pour P, *le désert de Sin est Kadesh*, comme il est dit dans la liste détaillée des stations qui fait l'objet de Nombr., XXXIII (v. 36) ; de même il est parlé de Me Meribat, *à Kadesh au désert de Sin*, dans le singulier passage deux fois répété (Nombr., XXVII, 12-14 ; Deut., XXXII, 48-52), où

Iahve reproche à Moïse une impiété à laquelle les traditions antérieures ne faisaient point allusion. Il est d'ailleurs très étonnant de constater, Sin étant Kadesh, que dans la version de P le nom de Sin est déjà utilisé plus haut dans le récit du voyage au désert et intercalé entre Élim et Raphidim : « Ex., XVI, 1. Ils partirent d'Élim, tout le peuple des Bne Israel, et arrivèrent au désert de Sin [1]... XVII, 1. Puis tout le peuple des Bne Israel partit du désert de Sin, et ils marchèrent par étapes, suivant l'ordre de Iahve, et campèrent à Raphidim [2] ». On voit que dans l'intention de P, le peuple retrouve une seconde fois le désert de Sin après Raphidim et le Sinai, et qu'alors seulement ce désert de Sin est Kadesh ; mais ce retour de la route en une localité déjà nommée n'est pas pour cela moins bizarre. L'ordonnance du récit de P, cependant, ne fait pas de doute ici, et elle est confirmée par la liste détaillée des stations qui lui appartient et qu'on trouve dans Nombr., XXXIII.

La partie de cette liste qui nous intéresse va du v. 8 au v. 37 du chapitre. Il n'est pas sans importance de la rapprocher de la narration d'Ex. et de Nombr., dans sa forme finale :

Nombr., XXXIII, 8. Après la traversée de la mer :) ...Ayant marché trois jours par le désert d'Étham, ils campèrent à Mara.	D'après Ex., XV, 22-23 *a*, avec substitution du nom d'*Étham* à celui de *Sur*.
9. De Mara ils vinrent à Elim, où il y a 12 sources et 70 palmiers.	D'après *ib.*, 23-27.
10. De là ils allèrent camper *près de la mer des Roseaux*.	D'après *ib.*, 27 *b* (voir détails plus bas).
11. De là, dans le désert de Sin.	D'après Ex., XVI, 1.
12-13. Stations de Daphca et d'Alus.	Inconnues par ailleurs, mais correspondant au terme « par étapes » employé dans Ex., XVII, 1, pour décrire la route de Sin à Raphidim.
14. Arrivée à Raphidim, où le peuple ne trouve point d'eau à boire.	D'après Ex., XVII, 1-7, 8.
15. Arrivée au Sinai.	D'après Ex., XIX, 1.
16. Arrivée à Kibroth Hattaava.	D'après Nombr., XI, 34.
17-35. Dix-neuf stations, dont la dernière est Eziongaber.	Complètement inconnues par ailleurs.
36. Arrivée au *désert de Sin, qui est Kadesh*.	D'après Nombr., XX, 1.
37. De Kadesh, arrivée à la montagne de Hor, sur la frontière d'Edom.	D'après *ib.*, 22.

1. Introduction à l'histoire de la manne qui fait l'objet du chapitre.

2. Où P place, par conséquent, la première histoire de la source des vv. 1 *b*-7 ; le nom de Raphidim est emprunté par P à JE (d'après E), qui au v. 8 appelle Raphidim le lieu de l'attaque des Amaléeites.

On voit que cette liste de Nombr., XXXIII, qui est considérée en général comme appartenant à une couche tardive de P, est partout d'accord avec les détails acceptés ou introduits par P et donnés par lui d'autre part, et que toute son originalité consiste dans l'intercalation d'un nombre considérable de stations que le récit antérieur ne connaît pas. Il est inutile de dire que toute tentative de localisation géographique, ici, serait absurde ; le rédacteur qui inscrivait ces noms à la file avait de tout autres préoccupations que celles de savoir s'ils correspondaient à une réalité quelconque. Une des mentions nouvelles qu'il introduit pourrait, cependant, être troublante, celle de la station *près de la mer des Roseaux*, qui, pour peu qu'elle soit voulue et que le rédacteur ait la moindre intelligence de ce qu'il écrit, indique une route de cinq ou six étapes le long du rivage oriental de la mer Rouge à partir du fond du golfe. Cela aurait pour résultat d'entraîner au sud les stations suivantes, et avec elles le Sinai, de sorte que la montagne divine quitterait les environs de Kadesh où la plaçaient les traditions anciennes de J et de E, et reculerait à grande distance au fond de l'horizon méridional. Tel est exactement le raisonnement de von Gall, qui conclut [1] que le rédacteur de P est partisan du *Sinai péninsulaire*, et croit d'ailleurs, en outre, que la relégation de la montagne dans le sud de la péninsule remonte à E lui-même : il a été parlé de cela longuement plus haut. En ce qui concerne P, cependant, Winckler est très disposé à accepter les conclusions de von Gall ; car la conception du Sinai lointain n'est pas invraisemblable au début du IVe siècle, après l'arrachement du sol national et l'exil, qui durent singulièrement élargir le monde connu des Juifs de Palestine : la montagne sacrée, dont c'est le propre d'être invisible et inaccessible, ne pouvait que reculer à mesure que progressaient les connaissances géographiques [2].

Pour ingénieuse qu'elle soit, cette théorie a le défaut grave de supposer que le rédacteur sacerdotal a des préoccupations géographiques. Il n'a pas le moindre souci, en réalité, d'orientation ni de localisation, et l'illusion créée, en cela, par la mention de la *mer des Roseaux* dans son itinéraire s'évanouit, lorsqu'on se rend compte à un examen attentif que cette mention résulte d'une maladroite correction, tardivement introduite dans le texte hébreu qui nous est parvenu et dont la version grecque, par chance, est restée indemne dans certains exemplaires. Rapprochons, en effet,

1. Von Gall, *Altisr. Kultstätten*, p. 1–2.
2. H. Winckler, *Sinai*, dans *Enc. Bibl.*, 4643.

du texte hébreu, les formes diverses en cet endroit de la version grecque :

	HÉBREU	GREC VERSION COURANTE	GREC VERSION DE LUCIEN [1]
Nombr., XXXIII, 9	...Élim, où il y avait 12 sources et 70 palmiers ; et ils y campèrent.	...Élim, où il y avait 12 sources et 70 palmiers ; et ils y campèrent *près de l'eau*, παρὰ το ὕδωρ.	...Élim, où il y avait 12 sources et 70 palmiers ; et ils y campèrent.
Ib. 10	De là ils allèrent dresser leurs tentes *sur la mer des Roseaux*, *iam souph*.	De là ils allèrent dresser leurs tentes *près de la mer Rouge*.	De là ils allèrent dresser leurs tentes *près de l'eau*, παρὰ τὰ ὕδατα.

On voit que dans la version la plus répandue de Septante, le v. 9 reproduit exactement le texte d'Ex., XV, 27, et qu'il représente, par conséquent, la forme primitive de la relation de P à cette place. Un premier stade de déformation, à partir de là, a sa trace conservée dans la version de Lucien, où les derniers mots du texte précédent ont été séparés et interprétés comme se référant à une station différente de celle d'Élim, une station *près de l'eau* qui fait l'objet du v. 10. Le verset ainsi créé est défiguré partout ailleurs que chez Lucien car dès l'époque des rédactions hébraïques, un correcteur inconscient et néfaste interprétait « les eaux » comme désignant la mer Rouge, et rédigeait son texte en conséquence ; et sous cette forme, la seule qui nous soit parvenue dans l'hébreu, le verset passait également dans la presque totalité des exemplaires de la version grecque. Ayant acquis, grâce à la version de Lucien, le moyen de mettre en lumière cette bizarre superposition de malentendus, nous pouvons maintenant supprimer, purement et simplement, le verset parasite avec son indication malheureuse de *iam souph*-mer Rouge, en restituant le texte primitif de P, d'après la version grecque courante dans le v. 9, comme identique à celui d'Ex., XV, 27.

Ainsi disparaît la seule raison qu'on pouvait avoir de supposer chez P des connaissances géographiques et une théorie de la géographie du voyage au désert [2]. Le rédacteur sacerdotal ne s'est

1. P. de Lagarde, *Vet. Test. græc.*, d'après la recension de Lucien.

2. Ainsi disparaît, également, toute raison d'admettre la présence d'éléments anciens dans la liste des stations de Nombr., XXXIII, comme il a été supposé à diverses reprises.

jamais demandé où étaient situés le Sinai et les autres stations qui se succèdent, dans sa liste, entre la frontière d'Égypte et Kadesh ; c'étaient pour lui de simples noms, des vocables sans signification possible à préciser. En ce qui concerne particulièrement les noms de *Mara* et d'*Élim*, introduits par E et relatifs, comme nous savons, à l'oasis maritime de Tôr, il est évident qu'à l'époque de P on ne savait plus du tout ce que ces noms représentaient ; le iahvisme orthodoxe de Jérusalem n'avait pas besoin d'interdire le pèlerinage au vieux sanctuaire de la mer Rouge, oublié des Israélites depuis des siècles.

Les notions de P sur la géographie du voyage sont donc beaucoup plus vagues que celles de E, qui ne savait pas grand chose de la configuration des pays au sud de la Judée, mais voulait avec précision, au moins, qu'entre le fond du golfe de Suez et le Sinai, les Israélites eussent passé par Tôr (Mara-Élim), et, grâce à l'extrême indigence de ses connaissances topographiques, trouvait cela tout simple. On voit comment la géographie du voyage au désert, très simple et très nette dans J^1, compliquée par J^2, méconnue, bouleversée et compliquée encore par les intentions extra-géographiques de E, est finalement tombée dans le néant par indifférence et oubli des significations anciennes. A l'époque de P, toute tradition géographique relative au sujet est éteinte, et nous avons eu l'occasion, au début de la présente étude, de constater que quatre siècles après, parmi les Juifs de la période alexandrine, on ne sait absolument rien de la localisation de l'itinéraire des Israélites entre le passage de la mer Rouge et l'arrivée en Palestine.

Pour qu'une tradition sur l'emplacement du Sinai et le tracé de la route au désert arrive à renaître, il faudra l'émigration chrétienne du IIIe siècle, la découverte et l'occupation des montagnes de la péninsule de Tôr par les moines venus d'Égypte ; et cette tradition nouvelle, qui s'affermira dans les colonies monacales de la péninsule, sera naturellement très différente des antiques notions bibliques formées chez des hommes qui regardaient le désert du côté de la Palestine : c'est de la même manière, nous le savons, que les Arabes de la rive orientale du golfe d'Akaba ont élaboré, sur Moïse et sa résidence au désert, des idées extrêmement éloignées de celles qui appartiennent aux Bédouins de la péninsule, et que ces derniers eux-mêmes varient considérablement, en ce qui concerne la résidence de Moïse et l'emplacement du « mont de l'Entretien », suivant qu'ils appartiennent aux tribus du district de Feïran ou aux tribus voisines du G. Mousa. Quant aux Européens du moyen âge et des temps modernes, ils se maintinrent toujours sans variation dans la

théorie du *Sinai péninsulaire* et, plus précisément, dans la croyance à un Sinai immédiatement voisin du couvent de Sainte-Catherine [1]; les origines et l'histoire de cette tradition ont été exposées plus haut de manière suffisamment détaillée pour qu'il soit inutile d'y revenir.

NOTES ADDITIONNELLES

I. *Saadia et la localisation du Sinai.*

M. D. Simonsen, de Copenhague, veut bien me signaler qu'il est parlé du Sinai dans les écrits de Saadia, qui, loin de placer la montagne dans la péninsule de la mer Rouge comme le fait la tradition chrétienne, met *Sinai* en relation avec *Paran* et *Seir*, et considère que les trois appellations désignent une seule montagne, nommée différemment d'après les trois contrées que regardent ses différents versants [2]. Abstraction faite de la forme bizarre dans laquelle la combinaison est présentée, il reste que Saadia place le Sinai en Paran-Seir, et apparaît ainsi comme le précurseur, non seulement des premiers critiques qui se détachèrent, au XIXe siècle, de la tradition sinaïtique chrétienne, mais encore des savants en petit nombre, — Grätz en 1878, Holzinger et Cheyne vers 1900 (v. plus haut, t. LVII de cette *Revue*, p. 35), — qui, en opposition avec l'erreur régnante d'un Sinai-Midian arabique, mettent la montagne dans le désert au sud de la Palestine. La curieuse indépendance que manifeste, en cet endroit, l'Égyptien du Xe siècle, mérite d'être signalée, et l'on doit encore noter que les vues de Saadia sont connues, au XIIe siècle, d'Abraham ibn Ezra, qui les cite dans son Commentaire du Pentateuque, à propos de Deut., XXXIII, 2.

1. Rappelons que cette tradition christiano-moderne ne fut jamais, à ce qu'il semble, adoptée par le judaïsme, et que jamais les Juifs ne cherchèrent à prendre part aux pèlerinages au Sinai monacal du G. Mousa. Depuis Josèphe, d'ailleurs, la localisation du Sinai n'a cessé d'être aussi indifférente au lecteur juif de la Bible qu'elle l'était au rédacteur du document P lui-même, comme si le nom, l'image et la signification de la montagne sacrée importaient seules, et non sa situation géographique. C'est ce qu'on voit par les endroits de la littérature rabbinique où il est question de *Sinai* et de *Horeb*, deux noms, est-il dit, d'une montagne qui en possède en outre plusieurs autres; les noms sont l'objet de tentatives d'interprétation, mais on ne cherche pas à déterminer l'emplacement de la montagne (v. à ce sujet Max Seligsohn dans *The Jewish Encyclopaedia*, XI, 1905, p. 381). Saadia, cependant, procède de manière différente; ses vues sur le Sinai font l'objet de la première des *notes additionnelles* qui viennent à la fin de la présente étude.

2. S. Landauer, *Kitab al-Amânât wa'l I'tiqâdât, von Saadja ben Jusuf al Fajjumi* (Leyde, 1880), p. 133.

II. *P. Haupt sur le nom de Hobab*

Haupt, dans une note récemment parue[1], indique que *Hobab* est un vieux mot, peut-être édomite, qui signifie « beau-père », de sorte que partout où l'on trouve mention de Hobab, « beau-père de Moïse », dans Jug., I, 16 ; Jug., IV, 11 ; Nombr., X, 29, le mot « beau-père » serait à supprimer comme glose postérieure à la rédaction primitive. Nous sommes tout à fait d'accord avec Haupt pour Jug., I, 16, où Hobab, d'ailleurs, n'est pas nommé, et où la mention du « beau-père de Moïse » n'a évidemment que faire dans l'ancienne histoire de la guerre de Saül (v. plus haut, t. LVII, pp. 201, 202 de cette *Revue*). Mais il n'en est pas forcément de même pour les deux autres passages, où le problème porte, dans le cas de Jug., IV, 11, sur le texte d'une glose bien reconnue et séparée (v. p. 199), et dans le cas de Nombr., X, 29, sur une histoire de deuxième ordre, dérivée de l'histoire de la guerre de Saül contre Amaleq (v. p. 200-202) : on se demande si à l'époque de la rédaction de ces passages, qui appartiennent à une couche de J relativement tardive (v. plus haut, p. 49), le sens primitif de *Hobab* n'était pas déjà complètement perdu, et par suite s'il y a bien lieu de considérer l'épithète « beau père », là où elle est accolée à *Hobab*, comme intercalation encore postérieure. Cela n'empêche que la remarque très intéressante de Haupt est probablement juste au point de vue philologique, et résout le problème de l'origine du nom du beau-père dans l'une des traditions conservées par J ; mais il y a tout lieu de penser que le rédacteur des passages correspondants ne connaissait plus la signification originale du terme, et considérait *Hobab* comme un simple nom propre.

III. *Autres théories de Haupt.*

Dans la même note, qui annonce la publication d'un mémoire, l'auteur se montre partisan de l'identité du *Sinai* avec le *Buisson*, théorie où l'on reconnaît une idée de Baentsch et de Wellhausen (v. plus haut, t. LVII, pp. 47, 235) ; elle n'est pas exacte, nous le savons, le Buisson étant Kadesh et ne pouvant, par suite, être le Sinai (p. 235-236). Pour Haupt, d'ailleurs, comme pour Gunkel, Gressmann et Ed. Meyer, le Sinai a été un volcan, et ce *mont du Buisson* (cf. p 236 et n. 1) reçut le nom de *Horeb*, « Mont Pelé », après l'éruption qui le dénuda vers l'an 1200 av. J.-C. Cette origine du nom de *Horeb* ne pourra être vérifiée qu'après la publication du mémoire de Haupt.

Conformément à des idées que nous avons rencontrées et dont l'ori-

1. Paul Haupt, *Hobab* = *Schwiegervater*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, XII (1909), 164-165.

gine semble se trouver chez Stade, Haupt croit, d'autre part, à une confédération iahviste du Sinai, représentée par le nom de *Midian ;* les principaux des clans de cette confédération, à l'origine, seraient édomites[1]. Ce Midian, avec le Sinai-Horeb qui s'y trouve, est situé à l'est de la mer Rouge ; sa capitale est Elath, au fond du golfe d'Akaba, et c'est la *ville des Palmiers* de Jug., I, 16. Sans nous arrêter au détail de cette dernière localisation, rappelons une dernière fois que, contrairement à l'opinion du plus grand nombre des critiques, trompés par l'existence du *Madian* de la côte de la grande Arabie, *Midian* et *Sinai* sont en Édom-Seir, au sud de Kadesh, et non à l'est de la mer Rouge (v. plus haut, t. LVII, p. 206-210).

RAYMOND WEILL.

1. Cf. Paul Haupt, *Die Vorfahren der Juden*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, XII (1909), 162-163.

UNE SYNAGOGUE JUIVE

A SIDÉ DE PAMPHYLIE

ΛΚΙΣΦΡΟΝΤΙΣΤΗΣΤΗΣΑΓΙΩΤΑΤ
ΠΡΩΤΗΣΣΥΝΑΓΩΓΗΣΕΣΤΗΝΕΥΤ
ΥΣΚΑΙΑΝΕΠΛΗΡΩΣΑΤΗΝΜΑΡΜΑΡΩΣΙΝΑΠΟ
ΑΜΒΩΝΟΣΕΩΣΤΟΥΣΙΜΜΑΚΑΙΕΣΜΜΞΑ
5 ΔΥΟΕΠΤΑΜΥΞΟΥΣΚΑΙΤΑΔΥΟΚΙΟΝΟΚΕ
Η
ΦΑΛΑΙΝΔΙΕΜΔ

[...]κις φροντιστὴς τῆς ἁγιωτάτ-
[ης] πρώτης συναγωγῆς ἔστην εὐτ-
[υχῶ]ς καὶ ἀνεπλήρωσα τὴν μαρμάρωσιν ἀπὸ
[τοῦ] ἄμβωνος ἕως τοῦ σιμμὰ καὶ ἔσμ(η)ξα
5 [τὰς] δύο ἑπταμύξους καὶ τὰ δύο κιονοκέ-
φαλα. Ἰνδ(ικτιῶνος) ιε′ μη(νὸς) δ′ [1].

Cette inscription, qui nous a été communiquée par notre ami M. Gabriel Gérakis, est gravée sur une pierre plate de marbre blanc. Elle a été trouvée à Sidé de Pamphylie, aujourd'hui Παλαιὰ Ἀττάλεια. La pierre portait, près des deux coins opposés, deux petites entailles, dont l'une existe encore près du coin droit inférieur ; ces entailles servaient évidemment à la consolidation de la pierre, par des lames de fer, sur un emplacement en vue de la synagogue.

1. [Les Σ sont ainsi faits : ⊂. Traduction : « Isakis (?), surveillant de la très sainte première synagogue, j'ai.... et j'ai complété le dallage en marbre depuis l'ambon jusqu'au *simma* et j'ai poli les deux chandeliers à sept branches et les deux chapiteaux des colonnes. Indiction 15, mois 4me. » — S. R.]

La pierre mesure 0m,337 de hauteur, 0m,71 de largeur maximum et 0m,04 d'épaisseur.

Les lettres sont négligemment gravées, disposées sans règle et les rangées ne sont pas précisément en ligne droite. Elles ont une hauteur de 0m,013 à 0m,033 et, par leurs formes, surtout les Λ, M, Ξ, Σ, ϡ, ne paraissent pas antérieures au IIIe siècle après J.-C. Pour la plupart, les lignes médianes des lettres H, N, ne se joignent pas aux lignes verticales latérales ; de même, la ligne médiane de E et celle de T ne rejoignent généralement pas la haste verticale.

Ligne 4. — Dans le mot ΕΣΜΜΞΑ, le lapicide a gravé M au lieu de H ; quant à ΣΙΜΜΑ, il en sera question plus loin.

Ligne 6. — Le ϡ se rencontre, sous la même forme, dans des inscriptions postérieures à l'inscription en question [1]. Remarquez pourtant que le chiffre du mois est indiqué par un Δ normal ; peut-être le ϡ ne servait-il à cette époque que pour les dates d'indiction, usage qui aurait passé des manuscrits dans l'épigraphie lapidaire.

Ligne 1. — Le mot détruit, au commencement de l'inscription, indiquait certainement le nom de l'intendant juif. C'est la seule fois, à notre connaissance, qu'on rencontre dans une inscription grecque le mot φροντιστής, avec ce sens [2] ; chez les anciens Grecs on employait généralement ἐπιμελητής [3] ou ἐπιστάτης [4], qui correspondent au *curator* [5] des Latins.

Ligne 4. — ...ἕως τοῦ σιμμὰ. Ce mot, tel qu'il est, ne s'est pas rencontré ailleurs ; c'est certainement celui qu'on trouve chez Hésychius à l'accusatif : « σιμὰ[ς] δ' ἔλεγον τὰς μετεώρους ἀναβάσεις [6] ». Or, ainsi que nous l'enseignent notre inscription et Suidas, qui cite σιμά [7], c'est à tort que l'éditeur d'Hésychius, M. Schmidt, écrit σιμὰ[ς], en mettant entre crochets le ς final, comme s'il manquait dans l'original. Par conséquent, il devient évident que, dans notre

1. C. G. Curtis et E. Ἀρίσταρχος : Ἀνέκδοτοι ἐπιγραφαὶ Βυζαντίου, dans le supplément du 15e tome du Ἑλλ. Φιλ. Σύλλογος de Constantinople, p. 17, n° 85, et p. 20, nos 91, 92, 94, 95. — Théodore Reinach, *Inscr. d'Aphrodisias*, dans la *Rev. des Ét. grecques*, XIX, Paris, 1906, p. 292, n° 303.

2 *C. I. G.*, n° 4716 *c*.

3. Ch. Michel, *Recueil d'inscr. grecques*, suppl., fasc. I, n° 980.

4 Dittenberger, *Syll.*², n° 21, lignes 18, 38, 40.

5. Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, *s. v.*

6. Ed. M. Schmidt, Iéna, 1867, aux mots σιμοὶ νῶτα. (Il fallait citer encore σίμαι· ἐν ταῖς ὀροφᾶις θέσεις τίνες. — W. R. Paton.) — [M. van Buren corrige σῖγμα, entendant par là un portique en forme de *sigma* lunaire ; cf. *C.I.G.*, 8623, et *C.I.L.*, VI, 11913. — S. R.]

7. Ed. de Genève, *s. v.* « σιμὰ ἐν ἐπιγράμματι » et « σιμὰ σεσηρώς ». Il est étrange que ce mot ne figure pas dans le Suidas de l'édition Imm. Bekker, Berlin, 1854, ainsi que dans beaucoup de dictionnaires de la langue grecque, en usage chez nous.

inscription, l'écriture de ce mot avec deux μ est due, soit à l'inadvertance du graveur, soit à l'ignorance du Juif helléniste qui l'a rédigée en considérant le mot comme indéclinable. Dans notre transcription en minuscules, nous avons conservé le texte : « ἕως τοῦ σιμμὰ », car on pourrait l'expliquer : ἕως τοῦ μέρους ὀνομαζομένου σιμὰ, en tenant surtout compte que cette inscription a été gravée en des temps où le dialecte vulgaire dominait déjà.

Suivant l'interprétation d'Hésychius, ce mot était usité dans l'architecture des anciens Grecs ; les Juifs hellénistes, qui le leur ont emprunté, désignaient ainsi un endroit quelconque de la synagogue. En suivant Hésychius, nous croyons probable qu'on appelait σιμὰ l'escalier du pronaos (vestibulum). Cette interprétation du mot concorde avec la proposition entière, d'après laquelle l'intendant juif a complété le dallage, c'est-à-dire a fait revêtir de dalles en marbre toute la partie non couverte du sol de la synagogue, depuis la chaire jusqu'à l'escalier du vestibule.

Ligne 4-6. Par la phrase καὶ ἔσμηξα τὰς δύο ἑπταμύξους καὶ τὰ δύο κιονοκέφαλα [1], il faut entendre les deux colonnes surmontées des chapiteaux qui portaient les deux ἑπταμύξους, c'est à-dire les deux candélabres à sept branches. Nous pensons que ces colonnes étaient placées dans le vestibule, près du σιμὰ, parce qu'elles représentaient celles du temple de Salomon à Jérusalem qui y occupaient la même place [2] et parce que, dans notre inscription, il s'agit de deux chapiteaux et de deux candélabres connus, soit des deux colonnes uniques.

Cette imitation du temple de Salomon s'observe aussi dans les églises chrétiennes au IIIe et au IVe siècle [3]. Telles étaient aussi les colonnes de l'église Sainte-Sophie, dont fait mention Théophane [4], ce dont doute M. S. D. Byzantios. Elles ont été brûlées dans un incendie allumé par les Victoriens qui avaient fomenté l'émeute de « Nica ».

Du mot ἔσμηξα, on peut déduire que les colonnes et les candélabres étaient assurément de métal et très probablement les chapiteaux en cuivre et les candélabres en argent; c'était à l'imitation des célèbres candélabres d'or à sept branches du temple de Salomon.

1. Comparez avec κολονοκέφαλα de la langue vulgaire.
2. H. Leclercq, *Manuel d'Arch. chrétienne*, Paris, 1907, t. I, p. 350-351.
3. H. Leclercq, *ibid.*, p. 351.
4. « Καὶ ἦλθαν καὶ ἔκαυσαν... καὶ τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν σὺν τοῖς ἀμφοτέροις κίοσι (?) καὶ πᾶσα ἐκ τετραέντου κατηνέχθη »; voir S. D. Byzantios, Ἡ Κωνσταντινούπολις, t. I, p. 466.

L'épithète πρώτη, donnée à la synagogue, est nouvelle ; elle implique, semble-t-il, l'existence de plusieurs synagogues à Sidé [1].

Sidé, actuellement tout à fait déserte d'habitants, appelée vulgairement Παλαιὰ Ἀττάλεια, en turc : Eski Adalia [2], est située près du fleuve Mélas. C'était une colonie de Cymé d'Éolide [3]. Dans l'antiquité, elle était devenue une ville très commerçante ; Strabon dit d'elle : τὰ ναυπήγια συνίστατο τοῖς Κίλιξιν ὑπὸ κήρυκά τε ἐπώλουν ἐκεῖ τοὺς ἁλόντας ἐλευθέρους ὁμολογοῦντες [4]. Ses monnaies anciennes [5] et les ruines actuelles, dont une forteresse très puissante et des restes d'un ancien théâtre grec [6], témoignent de sa prospérité passée et du grand nombre de ses habitants.

Selon Arrien, les Sidites, au temps d'Alexandre le Grand, disaient, en parlant d'eux-mêmes, que « les premiers envoyés de Cymé ayant abordé sur cette terre, dès qu'ils furent descendus pour coloniser, oublièrent la langue grecque et prirent aussitôt un idiome barbare, non pas celui des barbares voisins, mais un idiome à eux propre et sans précédent. Depuis lors, les Sidites parlent une langue barbare, toute différente de celle des autres barbares des alentours [7] ».

Ce témoignage d'Arrien est confirmé par quelques monnaies dont la légende ΣΙΔΗΤΙΚΟΝ a été remplacée par une autre, en caractères ressemblant aux caractères araméens [8]. Ce changement de la langue des Sidites était dû, croyait-on, aux étrangers établis dans la ville [9].

S'il est vrai qu'avant l'ère chrétienne, la langue grecque ait été oubliée à Sidé, il n'en fut pas de même aux temps postérieurs à J.-C., où le grec était la langue dominante à Sidé, sinon la seule,

1. Ainsi, chez nous orthodoxes, on appelle *première* des églises paroissiales la cathédrale.

2. Ch. Texier, *Asie Mineure*, Paris, 1862, p. 722 ; voir également la carte de l'Amirauté anglaise complétée de 1884. Cette dénomination paraît avoir été donnée à Sidé en des temps beaucoup plus récents, probablement parce qu'on l'avait prise pour l'ancienne Attalie à cause de la position maritime de ces deux villes et de leur proximité.

3. Strabon, XIV, 664, 682. — Étienne de Byzance, *s. v.*, XXV, 13 ; XXXVII, 23 ; Pomp. Mel., I, 78, 80 ; Arrien, *Anab.*, I, 26, 4.

4. Strabon, XIV, 664.

5. B. Head, *Histoire des monnaies*, traduction grecque, Athènes, 1898, t. II, p. 260 et suivantes.

6. Ch. Texier, *ibid.* ; cf. la carte de l'Amirauté anglaise complétée en 1894. Sur une église byzantine remarquable qui s'y trouve, voir Lanckoronski, *Staedte Pamphyliens und Pisidiens*, Wien, 1892, I, p. 132 et suivantes.

7. Arrien, *Anab.*, I, 26, 4.

8. Head, *ibid.*, II, p. 260-261.

9. *Ibid.*, p. 260.

à en juger par la multitude de Juifs hellénistes qui y avaient fondé plus d'une synagogue [1], ainsi que nous l'apprend l'inscription publiée ci-dessus [2].

Symi, 4 décembre 1908.

NICÉTAS et MICHEL D. CHAVIARA.

NOTE ADDITIONNELLE

Il me paraît peu probable que les deux premières lignes de l'inscription fussent aussi courtes que le supposent les restitutions proposées. Je crois qu'elles sont mutilées à droite et qu'il faut suppléer quelque chose comme τῆς ἁγιωτάτ[ης καὶ | πρώ]της συναγωγῆς, ἔστην εὐτ[έχνως? τὸ ... | ..]ος καὶ, etc. Quoique ἔστην soit, en bon grec, une forme moyenne, il y a tout lieu de croire que l'auteur (peu lettré) de l'inscription l'a employée au sens actif pour ἔστησα « j'ai érigé », et ce verbe devait avoir pour complément direct un nom d'objet terminé par ..ος, par exemple ἔδαφος, pavé.

TH. REINACH.

1. Les disciples de Paul prêchèrent peut-être dans les synagogues de Sidé, puisqu'ils en firent autant dans les villes voisines de Perga et d'Attalie ; voir Actes, XIII, 13 ; XV, 24-26.

2. [L'inscription de la synagogue de Sidé a été publiée par M. van Buren dans le *Journal of Hellenic Studies*, t. XXVIII (1908), p. 195. Une note à ce sujet, par le P. Vincent, a paru dans le même recueil, t. XXIX, p. 130 ; l'auteur propose de lire au début Ἰσάκις, c'est-à-dire Ἰσάκιος (Isac), nom qui se trouve dans d'autres textes épigraphiques grecs. — S. R.]

LA LÉGENDE DE LA NAISSANCE DE RABBI

On a souvent remarqué que la postérité se plaît à entourer d'un décor de légendes la naissance des grands hommes de l'antiquité. C'est aussi le cas pour la naissance de Juda, le fils de R. Simon b. Gamliel, connu sous le nom de R. Juda I ou Rabbi. Seulement, les légendes relatives à sa naissance, qu'on s'attendrait à trouver d'abord dans le Talmud de Jérusalem et dans celui de Babylone, puis dans les Midraschim ordinaires, ne figurent malheureusement pas dans ces sources primaires, mais dans des compilations midraschiques postérieures. Aussi ont-elles été peu remarquées, à tort, croyons-nous, car la légende est en elle-même l'expression des idées et des opinions d'un peuple et mérite à ce titre d'être étudiée. De plus, dans notre cas particulier, la légende de la naissance de Rabbi est telle qu'elle peut prétendre à un certain intérêt historique.

Récemment M. Liber a signalé un manuscrit qui contient cette légende[1]; après coup, il a encore attiré l'attention sur un texte parallèle, une baraïta citée dans le *Menorat ha-Maor*[2]. Grâce à d'aimables correspondants, je suis en mesure de faire connaître aux lecteurs de la *Revue*, non seulement le texte inédit signalé par M. Liber, mais encore un pendant de ce texte, qui paraît beaucoup plus ancien.

Ce second document, emprunté au *Beréschit Rabbati* manuscrit, est écrit en araméen, ce qui suffit à en montrer l'ancienneté. En outre, il contient quelques mots grecs de la langue politique[3], qui ne peuvent provenir que d'un vieux Midrasch, car en plein moyen âge aucun copiste n'aurait eu l'idée d'embarrasser son style de

1. *Revue*, LIV, 101, d'après ms. Dresde Eb. 399.
2. *Ibid.*, LVII, 159.
3. קלוסין, סרדיוטי, הגמון, etc.; voir plus loin.

vocables grecs. Dans les remaniements postérieurs ces vocables, quoiqu'ils soient tous entrés dans le néo-hébreu, ont presque entièrement disparu ou ont été remplacés par des équivalents hébreux[1].

On peut supposer que la source primitive de cette agada est un passage de *b. Aboda Zara,* 10 *b*, qui en dit long sur Rabbi et surtout sur ses relations avec Antonin ; et la légende de la naissance de Rabbi cadre si bien dans ce texte que les Tossafistes ont été amenés à reproduire à ce propos un résumé de cette légende d'après un « Midrasch ». On ne doit pas en inférer inversement que la légende ne pouvait pas figurer à cette place, mais seulement que les Tossafistes avaient un texte du Talmud dans lequel la légende de la naissance avait été omise, sans doute à cause d'une abréviation due à des copistes. On sait, en effet, que certains passages, surtout ceux d'un caractère narratif (מעשירות), ont disparu de notre texte du Talmud de Babylone, mais se retrouvent dans les ouvrages rabbiniques postérieurs, chez les Gueonim, chez Nathan de Rome, chez Raschi, etc. C'est ainsi que la légende de la naissance de Rabbi quoiqu'elle soit absente du Talmud lui-même, peut être revendiquée comme un document talmudique.

Nous possédons ainsi quatre versions de la légende de Rabbi : 1° *Bereschit Rabbati*[2] (B), version qui, comme nous l'avons déjà remarqué, paraît être la plus ancienne ; 2° *Menorat ha-Maor*[3] (M), introduite, comme une baraïta, par la formule תנו רבנן, qui indique une source talmudique, non midraschique ; 3° ms. de Dresde[4] (D) ; 4° Tossafot (T), c'est-à-dire le Midrasch résumé par les Tossafot sur *Aboda Zara*, 10 *b*[5]. La brièveté de la recension des Tossafot ne doit pas nous incliner à croire qu'elle est plus ancienne que les autres, car il est évident que les Tossafistes ne citent pas le Midrasch dans toute sa teneur, mais seulement en abrégé. Les Tossafistes remarquent, à ce propos, fort justement que certains traits du Midrasch qu'ils résument se retrouvent dans le Yerouschalmi, circonstance

1. Notamment le mot assez rare de קלוסין ne se retrouve plus.

2. Sur cet ouvrage, voir Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 302-303 ; Epstein, dans *Magazin*, XV, 65, et XVI, 62. — Le passage concernant la naissance de Rabbi a été signalé pour la première fois par le propriétaire du manuscrit, Rapoport (כרם חמד, IV, 212) ; seulement le texte ne se trouve pas dans la section de ויצא, mais dans celle de וירא. J'en dois la copie à M. H. Brody, de Prague.

3. *Menorat ha-Maor*, 2e partie, פרק ב׳, נר ג׳, כלל א׳ (n° 83, p. 79, éd. Amsterdam).

4. V. la description du manuscrit dans *Revue*, LIV, 65-66. Je dois la copie de notre texte à M. J. Winter, rabbin à Dresde.

5. Les indications des Tossafot se retrouvent avec quelques changements dans le *Seder ha-Dorot* (*s. v.* דור שלישי מהתנאים, éd. Maskileison, Varsovie, 1883, I, 161, et *s. v.* ר׳ יהודה הנשיא, II, 170).

qui, nous l'avons dit, peut servir à caractériser ce Midrasch. Nous noterons soigneusement dans la suite ces traits empruntés à d'autres passages du Talmud et du Midrasch ; mais nous commençons par analyser notre agada en tenant compte des quatre versions.

Le point de départ de la légende est que Rabbi est né à l'époque de la persécution d'Adrien (שמד)[1], ce qui est d'ailleurs exact au point de vue historique[2]. La persécution consistait principalement dans l'interdiction de la circoncision[3]; les infractions étaient réprimées par un châtiment barbare[4]. Quand naquit celui qui devait être Rabbi[5] — ce trait est ici passé sous silence dans le Midrasch récent et n'est mentionné qu'à la fin pour produire un effet, — son père le fit circoncire en dépit du danger. Quand le *heguémon* (הגמונא), c'est-à-dire le gouverneur de la ville en question, l'apprit, il lui adressa des reproches, mais, ne voulant pas juger lui-même le cas, il le soumit au « césar » (קיסר), parce que le père de l'enfant était un homme distingué[6]. La mère de l'enfant se rendit

1. Ce détail se lit dans M, ainsi que dans B et T, mais résulte également de l'ensemble de D. Les chroniqueurs (*Yohassin*, éd. de Londres, p. 48 *b*, et *Séder ha-Dorot*, I, 161) citent un passage du Yerouschalmi qui nous manque et d'après lequel le surnom de « Saint » de רבינו הקדוש provient de ce que son père l'avait voué au martyre par la circoncision : אר נקרא קדוש כפי הירושלמי שהיה בעת לידתו שמד על ברית מילה וקדשו אביו לשמים במילה. Le même trait est cité *ibid.* d'après l'ouvrage *Libnat ha-Sappir* et d'après le Zohar.

2. C'est ce qui résulte du synchronisme connu, que Rabbi est né le jour de la mort de R. Akiba, v. b. *Kidd.*, 72 *b* ; *Genèse r.*, 58, 2; *Kohélet r.*, 1, 5; *Midrasch Samuel*, 3, 3; cf. Graetz, *Geschichte*, IV, 3e éd., p. 194.

3. B, M, D ainsi que T. Dans B on trouve ici le terme foncièrement politique de קלוסין, c'est-à-dire Κέλευσις, *edictum*, v. *Lehnwörter*, II, 542. M, D et T emploient ici les mots גזר et גזירה.

4. Seul D spécifie : אחזוהו לאביו בראש[ו] ולאמו במרגלותיה נטלו חרב וחתכוהו לשנים יאסרום. Le sens de ces mots n'est pas bien clair. Il semble que le père et la mère sont, non pas mis à mort, mais jetés en prison et cruellement maltraités, le père étant saisi par la tête, la mère par les pieds, tandis que l'enfant est tué.

5. Ici aussi la peinture de D est très détaillée; Rabbi y est le deuxième fils, le premier ayant été mis à mort.

6. D est très confus. Au contraire B est très précis : אשתמע מילתא להגמונא דבקרתיה שדר סתריוטין בגיניה (meilleure leçon plus bas : סרדיוטר = στρατιῶται, soldats). Cf. M : כשה.ודיעו גבריא בפני השר שהיה בעיר, où שר égale הגמון, ἡγεμών, titre officiel du gouverneur de Syrie. Même mot dans T. Sur ce terme et ses variations de sens, v. *Revue*, XXXII, 46. Mais ce n'est que plus tard que vient le gouverneur, désigné par קיסר (dans B et T; dans D קיסר alterne avec מלך; M a מלך partout), tandis que הגמון ou שר se rapporte à un fonctionnaire local. L'auteur du *Menorat ha-Maor* s'efforce, ainsi qu'on le voit par le mot מלך, d'écrire un hébreu puriste, mais la présence du mot גבריא trahit même chez lui la teneur araméenne de la légende. Cependant on doit remarquer que גבריא paraît être une

donc sous escorte militaire à la résidence du « césar ». Quand la nuit vint[1], elle entra dans une maison pour y trouver un gîte. Ce fut ce qui la sauva. En effet, dans cette maison, qui était celle de Severus, noble romain, se trouvait justement un enfant au berceau[2]. La noble romaine demanda à la juive le motif de son voyage. Quand elle lui eut appris le danger qu'elle courait, elle et son enfant, et qu'on les menait auprès de l' « empereur » pour être jugés, la dame romaine conçut un noble dessein : « Prends, dit-elle, mon enfant qui n'est pas circoncis et porte-le auprès de l'empereur; quant au tien, laisse-le moi ici, pour qu'il soit sauvé. » On sous-entend naturellement que les deux mères, après que la pieuse fraude a réussi, reprennent chacune leur enfant; jusque-là chaque enfant est allaité par la mère de l'autre. C'est là justement l'intention de la légende: grâce au lait de la mère juive dont Antonin fut nourri enfant, il devint empereur plus tard et favorisa les Juifs[3].

La mère juive se rendit donc, avec l'enfant étranger, chez le « césar ». Celui-ci ordonna à ses grands[4] : « Examinez si l'enfant est circoncis ; s'il l'est, tuez-le ainsi que sa mère ! » Ayant découvert l'enfant, ils virent qu'il était incirconcis. Alors le « césar » entra dans une grande colère et, d'après une version (M), il fit même mettre à mort l'officier de l'escorte, c'est-à-dire le fonctionnaire trop zélé, auteur de la délation. Mais les autres versions ne soufflent mot de cette exécution, qui est une espèce de satisfaction donnée au lecteur. Toutes les versions s'accordent à raconter que

faute dans l'édition d'Amsterdam, car les leçons des autres éditions conviennent mieux au texte ; celle de Mantoue, 1562, a דברי׳, celle de Venise, 1595, דברים et celle de Stettin, 1861, הדבר.

1. D'après B (בלילא אתארח) et M (לערב הגיעו למלון) ; d'après D, ils n'entrèrent pas dans la maison parce que la nuit était tombée, mais parce que la femme avait soif, et que, trouvant une porte ouverte, elle entra dans la maison pour y boire de l'eau. Le « messager » (שליח) nommé à ce propos, à qui elle le fit savoir, est l'officier qui commandait l'escorte.

2. B : בביתו דאסוירוס חד מחשיבי מלכותא, M : בית אביו של אנטונינוס בן אסוירוס ; T dit seulement : « sa mère l'échangea contre Antonin ». Le détail du berceau (עריסה) ne figure que dans D.

3. B : על דינק חלבא מההיא צדיקת׳ ; M : ובשכר אותו חלב כו׳. T a, tout au début : אמרינן במדרש חלב מטמא חלב מטהר « le lait rend impur, le lait rend pur ». La seconde partie de la phrase est illustrée par le cas d'Antonin ; la première devait l'être par une autre légende, que nous n'avons plus. Ces mots forment le titre d'un petit Midrasch, du genre de ceux que nous avons plus tard en assez grand nombre, voir par exemple le *Bêt ha-Midrasch* de Jellinek. On sait que le motif du lait d'une mère païenne étrangère joue également un rôle dans l'histoire de la naissance de Moïse ; v. *Sêfer ha-Yaschar*, sur Exode, II (éd. Zolkiew, 1835, p. 50 *b*). D'après la légende, Sara a allaité des enfants d'autres femmes (*Baba M.*, 87 *a*).

4. B : דרבנוהי ; M : גדולים ; D : זקן.

les grands de l'empire, ceux qui conseillaient le « césar »[1], lui firent remarquer que l'enfant était certainement circoncis, mais que Dieu, ainsi qu'on le savait par expérience, opère des miracles en faveur de ce peuple[2], afin de le sauver des mains des païens. Convaincu qu'il ne peut lutter contre le Dieu des Juifs, l'empereur rapporte l'édit et la persécution prend fin. Joyeuse, la femme de R. Gamliel retourne chez la femme de Severus. Celle-ci, touchée par ce prodige, s'écrie : « Puissent nos fils, quand ils auront grandi, devenir des amis intimes (שושבינים, *paranymphes*)! ». L'autre répondit : C'est aussi mon désir[3]. » Or, l'enfant de R. Gamliel devint patriarche, sous le nom de R. Juda I ; quant à l'enfant romain, ce fut l'empereur connu sous le nom d'Antoninus b. Asverus (Severus), qui entretint des relations d'amitié avec le patriarche et put jouir de ce monde ainsi que du monde futur[4].

La valeur historique de cette légende tient dans les traits suivants : D'une part, la description d'un cas particulier qui s'est passé au sein d'une famille juive distinguée, à l'époque de l'interdiction de la circoncision, mérite crédit en elle-même et présente pour nous un certain intérêt. D'autre part, si le récit ne nomme malheureusement aucun personnage juif (à part R. Gamliel, qu'il faut en tout cas remplacer par R. Simon b. Gamliel), alors que nous aurions aimé connaître, au moins, le nom de la mère de l'enfant, il nous présente, en revanche, tout l'appareil de la puissance romaine. Nous voyons fonctionner trois autorités : l'autorité du lieu habité par les parents de l'enfant, celle d'où part la dénonciation, puis le gouverneur qui est appelé par erreur « césar »[5], comme il arrive souvent dans le Talmud et le Midrasch, enfin les conseillers qui entourent le gouverneur. La garde est formée par des soldats. Il est à noter que le fonctionnaire local n'ose pas trancher le cas d'un homme comme R. Simon b. Gamliel, le plus haut dignitaire du judaïsme, mais le renvoie au « césar ». S'il faut

1. La version de T est un peu différente : c'est le *Héquémon* auteur de la dénonciation qui assure au « césar » qu'il avait vu circoncire l'enfant, mais que Dieu faisait en tout temps des miracles en faveur du peuple des Juifs. Dans cette version l'officier n'est pas exécuté. D'après B, le césar le destitue (עבריה).

2. B, D et T; d'après M, Dieu le fait à la suite des prières des Juifs.

3. Ce détail du שושבין, désignation d'une camaraderie intime, ne se trouve que dans B et dans M ; il manque dans D et T.

4. B : ואחסין עלמא הדין ועלמא דאתי ; M : וירש העולם הזה והעולם הבא. Dans les אותיות דר' עקיבא (éd. d'Amsterdam, 1704, p. 18 *a*), on trouve le terme singulier מכהן : צדיקי אומות העולם שהן מכהנין להקב"ה בעולם הזה כנגון אנטונינוס בן אסוירוס וחביריו.

5. Cf. Frankel, דרכי המשנה, p. 169.

prendre à la lettre הגמון, nom de l'autorité locale, et קיסר, nom de l'autorité suprême, à laquelle on a recours, en dernière instance, nous nous trouverions en présence de la procédure que nous connaissons par l'histoire de l'apôtre Paul. Celui-ci, transporté à Césarée, fut entendu par le proconsul Félix, et, plus tard, par le proconsul Festus, puis, comme il en avait appelé à l'empereur, en sa qualité de citoyen romain, envoyé à Rome [1]. Il serait facile de supposer que R. Simon b. Gamliel jouissait également des droits de citoyen romain et pouvait, par conséquent, en appeler à l'empereur. L'abolition de l'édit, dont il est question ensuite, ne peut avoir été prononcée que par l'empereur [2]. Cependant, la légende ne peut guère être utilisée en ce sens, car il faudrait que ces traits fussent plus marqués.

De plus, la légende présente une difficulté : le père de l'enfant, c'est-à-dire R. Simon b. Gamliel, ne paraît pas du tout devant le « césar », mais seulement sa femme, la mère de l'enfant. L'historicité de la relation en est compromise, car c'est certainement le père qui aurait été appréhendé dans la réalité ; la légende, elle, fidèle à son point de vue, se contente avec raison de nous présenter uniquement la mère, car elle veut raconter le trait d'humanité si beau et si touchant de la rencontre des deux mères et de l'échange des deux enfants [3]. Ce dernier détail est sans doute légendaire ; mais il faut convenir qu'il n'est ni impossible historiquement, ni invraisemblable psychologiquement. La Romaine, émue par le malheur de la Juive, pouvait risquer l'aventure, certaine que son enfant, qui n'était pas circoncis, ne serait pas tué [4].

Les renseignements sur le futur empereur Antonin sont précieux. On nous le montre ici, sans crier gare, comme né en Palestine ou du moins en Syrie ; dans l'esprit de la légende, il ne peut donc pas être identique avec aucun des personnages qu'on a voulu identifier jusqu'à présent avec l'Antonin du Talmud. La chronique samaritaine se figure tellement Antonin comme un Syrien qu'elle

1. V. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, *s. v.* Paulus (3e éd., II, 211).

2. On sait que l'édit fut supprimé par Antonin le Pieux, v. Digeste, XI, 48, 11 : *circumcidere Judæis filios rescripto divi Pii permittitur.*

3. Dans D, c'est la Juive qui propose à la Romaine l'échange des enfants, ce qui est d'une psychologie moins fine et moins délicate que dans B et M, où la femme de Severus, touchée par les plaintes de la Juive, offre d'elle-même son enfant en échange. Comparer la prétendue bienveillance de la femme de Pilate pour Jésus. Dans le Talmud, on trouve souvent des matrones romaines (מטרונא) favorables aux Juifs.

4. Jawitz, תולדות ישראל, VI, 185, rationalise ainsi le Midrasch : un noble romain de Palestine offrit un asile dans sa maison aux parents de Rabbi.

lui fait épouser une Samaritaine de Palestine [1]. Chose curieuse, un ouvrage philosophique, connu depuis peu, le *Kitâb ma'âni al-nafs* [2] le fait également vivre en Syrie, parce qu'on ne pouvait s'expliquer que de cette manière ses relations avec Rabbi et surtout ses entretiens philosophiques avec le patriarche. Mon opinion, que je motiverai ailleurs, est que l'Antonin du Talmud, l'ami de Rabbi, n'est autre qu'Avidius Cassius, légat de Syrie, qui se fit proclamer empereur en 175. Ce personnage était Syrien; Dion Cassius nous l'apprend [3] et nous le savons encore par d'autres sources, mais nous ne voulons citer ici que ce qui est nécessaire à l'intelligence de nos deux textes inédits. Nous savons aussi qu'Avidius Cassius était effectivement fils d'un certain Severus, qui avait déjà occupé précédemment en Palestine un rang élevé. Ainsi se confirment toutes les données que nous trouvons dans la légende de la naissance de Rabbi, principalement dans le texte de B. Il est exact, notamment, que Severus appartenait aux grands de l'empire comme il est exact que les parents d'Antonin vivaient en Syrie [4].

Ainsi s'explique encore, à mon avis, un fait important. Le texte de B nomme Antonin, non pas roi des Romains, mais roi des Grecs (מלכא על יונאי); le même titre est donné à Antonin dans d'autres sources, qui remontent au moins à l'époque des Gueonim, par exemple dans une ancienne collection de légendes (מעשיות [5], qui contient entre autres quelques contes relatifs à ce personnage. D'après ce que nous avons vu, nous n'avons plus le droit de voir dans le titre de מלך יון une désignation inexacte de מלך רומי; la domination d'Avidius Cassius sur les Grecs, c'est-à-dire sur la partie grecque de l'empire romain, doit être entendue d'une manière très précise, car Avidius Cassius était effectivement, avant qu'il se fût

1. Adler et Seligsohn, *Une nouvelle chronique samaritaine*, dans *Revue*, XLV, 84; cf. Neubauer, *Chronique samaritaine*, dans *Journal asiatique*, 1869, p. 385 (tirage à part, Paris, 1873, p. 19). Les éditeurs remarquent que les noms d'Antonin et d'Adrien ont été confondus; v. aussi Büchler dans *Gedenkbuch... Kaufmann*, p. 37-38.

2. Ed. Goldziher, Berlin, 1907, p. 43. Cf. Broydé, ספר תורות הנפש, Paris, 1896, p. 57 : וזה אמרם אמר ליה אנטונינוס לרבי ולא נזכר מאיזה אומה היה ראפשר שהיה מיושבי סוריא כו'.

3. LXXI, 22 : ὁ δὲ Κάσσιος Σύρος μὲν ἐκ τῆς Κοίλης ἦν.

4. Voir la Vie d'Avidius Cassius dans l'*Histoire Auguste*, *in init.* Ce n'est pas ici le lieu de rechercher quelle est la leçon exacte.

5. מעשיות ס', appelé aussi דברי ימי בני משה ס', éd. Venise, 1544, p. 68*a* (pagination spéciale) : אנטונינוס מלך יון כו'. Cf. M : ונעשה מלך לאומתו, où אומה signifie « nation », non « Rome »; אומה se trouve aussi dans le texte cité plus haut, n. 2.

proclamé empereur, le souverain de l'Orient. Il est désigné comme tel par Dion Cassius[1] et Philostrate[2]. La personnalité d'Antonin apparaît ainsi sous un jour entièrement nouveau. On aurait depuis longtemps tenu compte de ces traits, si le hasard n'avait voulu qu'ils fussent disséminés au milieu de la littérature talmudique et midraschique, ce qui permettait de les reléguer sans trop de scrupules dans le domaine de la légende.

Si les deux textes que nous publions pour la première fois gagnent ainsi en importance historique, nous tenons à faire ressortir en terminant que, tant pour la date de la naissance de Rabbi que pour son amitié avec Antonin, ainsi que pour la croyance que celui-ci a part au monde futur[3] ils s'insèrent parfaitement dans ce que des textes talmudiques plus anciens et d'une authenticité reconnue nous apprennent sur ces questions.

Vienne.

S. Krauss.

I. *Beréschit Rabbati, ms. Prague, p. 54 et 55.*

עדנא[4] חדא אפקת קלוסי' רומי חייברת דלא יגזרון יהודאי בניהון, בהדיא זמנא אתתיה דר[ש"ב]ג[5] אולידת בר, אמ' אבוי: מה נעבד? אם נגזרוניה, אנן בטלין קליוסין של קיסר ואי לא נג[ז]רוניה, אנן עברין על פתגמי אורי[יתא], טב דנמסר נפשתנא לקלקולה ולא נרגי(ש)[ז] קדם יוצרנא. קם וגזר יתיה. אשתמע מילת' להגמונא דבקרתיה, שדר סתריוטין[6] בגינידה. נם ליה, למה עברת על גזרתא דמלכא? א"ל קלוסין דמרי תקיף מקלוסין מלכא. א"ל הגמונא: אתחייבת קטלא, על דמרדת במלכא, ובגין דרבה דאומתך את, לא אקטלך אנא, ברם משדרנא לינוקא ולאמיה קמיה קיסר, ומה שיגזר עליהון, קרי להון. קם ושדרה עם ינוקא עם סרדיוטי דהגמונא, בלילא איתארח בביתו דאסוירוס, חד מחשיבי מלכות', א"ל אימיה דאסוירוס: מה ט[י]ביה דינוקא הדין אזל קמיה מלכא? א"ל קיסר גזר דלא נימול ית בננא, ואנא עברנא על גזרתא דמלכא, וגזרנא לטליא הדין, ואנא וינוקא לקטולא על דא. א"ל

1. LXXI, 3 : τῆς Ἀσίας ἁπάσης ἐπιτροπεύειν...
2. *De Vita Soph.*, I, 13 : ὁ τὴν ἑῴαν ἐτιτροπεύων...
3. Cf. b. *Aboda zara*, 10 *b* ; j. *Meg.*, I, 13 (72 *b*) ; *Lév. r.*, III, 2, et passages parallèles ; v. aussi *Kohélet r.*, X, 9 : אנטלימוס הוה גזיר כו'.
4. Ms. עטנא.
5. Pour cette correction, voir plus haut.
6. Plus loin on trouve la leçon plus correcte סרדיוטי.

הרי לך ברי זעירא, והוא ערלא, אובילו יתיה קמיה קיסר, ושבקי לי בריך. עבדת כן ואזלת קמי קיסר. אמ' קיסר לרברבנוהי: אסתכלו בטליא הדין, אי איתגזר וקטלו יתיה ולאמיה. גלו יתיה ואשכחוניה ערלא רגז מלכא על ההוא הגמונא ועבריה. אמ' ליה חשיב(ו[ר]) מלכות': לא יכעוס מלכא על עבדוי, דידעינן בהאי טלייא דגזיר הוא, ברם אלההון עביד להון נסי' לשזבא יתהון מידנא. א"ל קי־ר: א"כ' אלההון רחים עליהון, מה מהניין קלווסין די לנא? בההיא שעתא בטיל(א)(ת) גזירתא. ואזלת אנתתיה דר[ש"ב]ג. א"ל אנתתיה דאסוירוס: במטו מינך, הואיל ואשתזיב בריך בגלגולא דברי, כד יגדלון, יהון שושבינין דין לדין. א"ל ולואי דלהוי כן. כד גדל בריה דר[ש"ב]ג, אתעביד נשיאה, והוא ר' יהודה, כד גדל בריה דאסוירוש[2], אתעבד מלכא על יונאי, והוא אנטונינוס בן אסוירוש[2], ואתקשרת רחמתא בין רבי' הקדוש ובין אנטונינוס, על דינק חלבא מההוא צדיקת(א), זכא ואוליף אוריית' סגי, ושמש אנטונינוס קמי רבי כל יומוי, ואחסין עלמא הדין ועלמא דאתי.

II. *Ms. de Dresde* E b *399, fol. 1* b.

(Les chiffres indiquent les lignes du ms.)

(1) פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל, שלא ימולו, והיה שם אדם אחד שהיה לו בן ומל אותו, מה עשו לו, אחזוהו לאביו בראש[ו] ולאמו במרגלותיה [והבן][3] נטלו חרב וחתכוהו (2) לשנים, ואסרום בבית האסורים, לאיש בבית אחד ולאשה בבית אחר, וחומה של ברזל [נ יניהם][4], ונקבוהו נקבים נקבים. כיון שכלו ימי האבל, קרבה האשה אצל החומה (3) וקראה לבעלה, אמרה לו: כך . . . לנו שהללו שוטים גויים . . . ואנו מקיימין וכך היא . . .[5] ועכשיו בא ונעשה צרכינו, אולי יתן לנו המקום בן ונקיים מצות [פריה ורביה] . . . (4) והוציאוה מבית האסורין וילדה בן . . . מיד שלחו בש"מלך (?)[6], כשהן מהלכין בדרך רא[ת]ה אותה אשה פתח פתוח, אמרה (5) לו לשליח: המתן לי ואכנס ואשתה מעט מים ואצא. וראתה לה תינוק אחד קטן ישן בעריסה, שתה לה כל המים —[7] אם רצונך טול את שלי ואני אטול את (6) שלך וראהו ו(ה)(א)ביא אותו ל(ר)(ך) אם ניצול יהא . . . אותה אשה נתגלגלו

1. = אם כדין.
2. *Sic*, pour אסוירוס.
3. Dans la copie il y a ici des points indiquant que le texte est illisible. Je supplée d'après le sens.
4. Même observation. Mais ici il paraît manquer un plus grand nombre de mots.
5. Suppléer quelque chose comme : [מצוה לנו] וכך היא.
6. Mot incompréhensible. Serait-ce בשם מלך ?
7. Quelques mots doivent manquer ici.

רחמים עליה ואמרה לה, טלי אותו! והלכה והראתה[1] אותו לקיסר. כעס עליהם כעס (7) גדול ובקש להרגן, ואמר להם: בחנם אתם מבקשים להרוס...[2] והיה שם זקן אחד, אמר לו, אדוני המלך, לא אומר לך אלא אמת, שמלו את בניהם, אלא אלוהיהם (8) קרוב להם לעשות להם נס, שכך כתיב, ומי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים וכו'[3], וירד ומשך לו ערלה מעט[4], מה אתה מבקש להרוג את עמיך! מיד בטלה אותה גזירה (9) וחזרו בשלום. ובסוף היה מלך וירא שמים, ואותו אבי התינוק רשב"ג[5], ואותו התינוק ר' הקדוש.

1. Ms. והראהת.
2. Suppléer quelque chose comme : להרוס [את גזרתי].
3. Deut., IV, 8 (lire כי מי גוי כו'). M. cite ici la fin du même verset : מי כה' אלהינו בכל קראינו אליו.
4. Ce détail manque dans B, M, T.
5. Le ms. donne bien ce nom, qui est celui qu'il faut.

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

(SUITE [1])

LIVRE II

PÉRIODE FÉODALE OU CAPÉTIENNE (Xe-XIVe SIÈCLE)

CHAPITRE IV

LES VICOMTES ET LEURS JUIFS

I. Le régime féodal et la condition politique des Juifs narbonnais : juiverie vicomtale et juiverie archiépiscopale. — II. La vicomtesse Arsinde (+ avant 924), débitrice de ses Juifs. — III. Le vicomte Bérenger (1023-1067), protecteur de sa juiverie. — IV. Le vicomte Aimeri Ier (1080-1105) et le cens de ses Juifs (1087). — V. Les tribulations des Juifs pendant la minorité d'Ermengarde, sous le gouvernement d'Alphonse-Jourdain, comte de Toulouse (1134-1143); la vicomtesse Ermengarde (1143-1192), bienfaitrice de ses Juifs. — VI. Aimeri IV (1194-1239), émancipateur de sa juiverie : examen de la charte de franchise du 8 mars 1217; attitude de ce vicomte dans l'affaire du meurtre d'un enfant chrétien par un Juif (1236). — VII. Amauri Ier (1239-1270) et ses Juifs : concessions de terres (1251); sentence arbitrale entre le vicomte et deux de ses Juifs (1267). — VIII. Aimeri V (1270-1298) et sa juiverie : lettres de sauvegarde (1279). — IX. Prospérité de la juiverie vicomtale sous le gouvernement d'Amauri II (1298-1328), et à la veille de la grande expulsion de 1306. — X. Physionomie générale de la communauté juive des vicomtes au XIIIe siècle et au commencement du XIVe : examen de quelques appellations de cette juiverie. — XI. Les limites de la juiverie vicomtale : quartier ouvert et non *ghetto*. — XII. Les principaux possesseurs de maisons de la juiverie. — XIII. Les édifices de la communauté : écoles ou synagogues, établisse-

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221.

ments de bienfaisance, maison de bains. — XIV. Essai de reconstitution topographique de la juiverie vicomtale. — XV. Administration de la communauté juive : consuls juifs. — XVI. Conclusion : les résultats de la politique judéophile des vicomtes.

I. — A mesure que la féodalité se constitue et s'organise, les Juifs narbonnais échappent de plus en plus à l'action, — protectrice ou hostile, — du pouvoir royal, pour devenir tributaires immédiats, les uns du grand fonctionnaire laïque de la Cité, le comte, les autres du grand immuniste ecclésiastique, l'archevêque, dignitaires qui, à la faveur de la décadence des derniers Carolingiens, réussissent à transformer, le premier sa circonscription administrative, le second sa mense archiépiscopale en autant de principautés absolument indépendantes.

Nous avons vu plus haut[1] que Pépin le Bref avait partagé la Cité de Narbonne entre l'archevêque et le comte. Du même coup, les Juifs narbonnais s'étaient trouvés répartis entre ces deux seigneurs : les Juifs domiciliés dans la moitié occidentale de la Cité étaient devenus les justiciables de l'archevêque, ceux qui étaient domiciliés dans la moitié orientale, les justiciables du comte.

Nous ne savons rien des rapports des comtes avec leurs Juifs. Aussi bien, les comtes particuliers de Narbonne ont-ils disparu de bonne heure, pour faire place à leurs substituts, les vicomtes : ce changement paraît s'être effectué dès le premier quart du IXe siècle[2].

A l'instar des autres seigneurs de l'époque, les vicomtes et les archevêques ont su tirer de leurs sujets israélites des revenus considérables. Ils ont donc travaillé à en accroître le nombre par l'octroi de privilèges et d'exemptions de toute sorte : de là une

1. Chap. II, § VIII.

2. Par suite de la création de la Marche d'Espagne ou de Gothie, en 817, les domaines affectés au comte de Narbonne devinrent un des apanages du marquis placé à la tête de la Marche. A. Molinier conclut de ce fait qu'après l'année 820, les comtes particuliers de Narbonne furent remplacés par de simples vicomtes (*Hist. de Lang.*, nouv. éd., t. II, *Notes*, cc. 314-315). Représentants permanents des comtes de Narbonne dans le comté de ce nom, les vicomtes furent, d'abord, vicomtes tout court; mais quelque temps après qu'à l'exemple des comtes, ils eurent usurpé, à leur tour, les droits régaliens et rendu leurs fonctions héréditaires, ils ajoutèrent à leur titre le nom de la ville où ils exerçaient leurs fonctions. La vicomtesse Adélaïde est la première qui se soit fait appeler vicomtesse de Narbonne : elle souscrivit de cette manière à un acte du 13 juin 977 (*Ibid.*, t. V, c. 178 : cf. *Ibid.*, t. III, pp. 189-190). L'appellation de comté de Narbonne survécut à la disparition des comtes : il est question pour la première fois de la vicomté de Narbonne dans le deuxième testament de la vicomtesse Adélaïde, le 29 mars 990 (*Ibid.*, t. V, cc. 320-324 : cf. *Ibid.*, t. III, pp. 191, 209 et 210).

rivalité continuelle entre les seigneurs des deux juiveries. De plus, nous voyons la royauté capétienne, qui, à la faveur d'un singulier retour des choses, a réussi à ramener sous sa domination les grands barons féodaux, tenter un effort vigoureux pour s'immédiatiser les sujets de ces derniers, et, en particulier, les Juifs seigneuriaux, sur le concours financier desquels le fisc royal fonde de grandes espérances en vue de l'alimentation d'un trésor obéré. Il n'est pas surprenant que cette entrée en scène de la royauté, qui jusqu'alors était resté dans la coulisse, ait provoqué l'opposition acharnée des seigneurs locaux.

Ces diverses considérations nous amèneront à étudier successivement : 1° les rapports des vicomtes avec leurs Juifs ; 2° les rapports des archevêques avec leurs Juifs ; 3° les rapports du vicomte avec l'archevêque au sujet de leurs Juifs ; et, enfin, 4° les rapports du vicomte et de l'archevêque avec les rois de France au sujet de leurs Juifs.

II. — Le premier vicomte, ou plutôt la première vicomtesse qui se soit trouvée en relations avec des Juifs narbonnais est la femme du vicomte Francon II, connue sous le nom d'Ersinde ou d'Arsinde de Roussillon († avant 924). Se trouvant dans la nécessité d'emprunter de l'argent, Arsinde[1] eut recours aux bons offices de deux Hébreux, Sabrono et Barala. Ces derniers consentirent à lui prêter la somme de 1,000 sous, moyennant la cession temporaire d'un gage immobilier. Arsinde et ses deux fils, Odon et Raimond, engagèrent aux deux créanciers l'alleu de Magrie et de Cuxac, ainsi dénommé parce qu'il était situé dans les deux « villas » de ce nom. Les fils d'Arsinde[2] se libérèrent de cette dette de la façon suivante. Ils avisèrent un certain Gairo, qui possédait le tiers de l'alleu de Mendoureille et des petites villas environnantes, les deux autres tiers appartenant à la maison vicomtale. Gairo accepta de racheter l'alleu engagé aux deux Hébreux. En retour, les deux fils d'Arsinde s'engagèrent à lui céder, contre la somme de 300 sous, les deux tiers qui leur revenaient sur l'alleu de Mendoureille et les petites villas avoisinantes. Un acte consignant cette cession fut dressé et remis au bénéficiaire. De plus, les fils d'Arsinde promirent à Gairo de lui concéder un fief de 2,000 muids et de lui confier la bailie, c'est-à-dire l'exploitation, de tous les alleux qu'ils possé-

1. Le texte donne à Arsinde le titre de *comtesse*, et non celui de vicomtesse. Nous justifierons plus bas notre correction.

2. L'acte appelle les fils d'Arsinde : les *comtes* Odon et Raimond. Ce point sera également discuté plus bas.

daient dans l'étendue de la vicomté. Mais pour ce qui était de cette dernière convention, Gairo dut se contenter d'une promesse purement verbale. Mal lui en prit, car Odon et Raimond s'y dérobèrent. Heureusement, Gairo avait entre les mains la charte de gage qu'il avait reçue des deux créanciers hébreux, ainsi que la charte qui l'investissait des deux tiers de l'alleu de Mendoureille et des petites villas environnantes. Muni de ces deux titres, Gairo entra en possession de ces différents immeubles [1].

1. Le reste de l'acte rapporte toute une série de combinaisons, qui n'intéressent pas notre sujet et qui aboutirent à la cession desdits alleux au chapitre métropolitain de Narbonne (Voy. la publication de cet acte dans *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 232-234, et l'analyse dans *Ibid.*, c. 1551, n° XLII; cf. Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 15). Cet acte n'est pas daté : il y est question d'Arsinde, non pas vicomtesse, mais comtesse, des comtes Odon et Raimond, ses fils, du comté de Narbonne et de l'archevêque Ermengaud. Dom Devic et dom Vaissete (*Hist. de Lang.*, t. III, p. 15) identifient Arsinde avec la veuve d'un comte de Carcassonne. Cette identification ne nous paraît pas suffisamment justifiée. Et d'abord, il n'est pas douteux que la dénomination de comté de Narbonne s'applique au territoire soumis à la juridiction vicomtale, puisque nous avons vu un peu plus haut (§ I) que l'appellation de vicomté de Narbonne n'était apparue qu'à la fin du xe siècle. De plus, il est certain que la villa de Cuxac, connue également dans les textes de la même époque sous le nom de *Villa Geminiano*, appartenait à la famille vicomtale : elle est, en effet, l'objet d'un legs dans le deuxième testament de la vicomtesse Adélaïde, le 29 mars 990 (*Hist. de Lang.*, t. V, cc. 320-324 : cf. *Ibid.*, t. III, p. 191). Comment expliquer maintenant les dénominations de comtes et de comtesse? Tout simplement par une erreur du copiste. L'acte qui rapporte la conclusion d'un contrat de gage entre Arsinde et les deux Juifs n'est pas un document contemporain des événements qu'il mentionne. Ce n'est pas à proprement parler un acte diplomatique : son titre « commémoration de l'alleu des Saints Just et Pasteur de Magrie et de Mendoureille » indique suffisamment qu'il s'agit là d'une simple notice, où quelque chanoine de la cathédrale aura voulu exposer à la suite de quelles péripéties, les alleux susdits devinrent partie constitutive de la mense capitulaire. La confection de cette notice est donc bien postérieure à la première convention qu'elle rapporte. Cette particularité explique clairement qu'il se soit glissé dans la rédaction du scribe des inexactitudes chronologiques et des confusions généalogiques. Voici de quelle manière assez vraisemblable nous avons cru devoir rétablir les faits. La comtesse Arsinde n'est autre que la vicomtesse Ersinde, femme de Francon II, mère d'Odon et Wlrérad, lesquels furent vicomtes, le premier entre 924 et 933, le second, depuis 924 jusqu'à l'époque où il devint archevêque de Narbonne. Arsinde mourut avant le 17 décembre 924 (*Hist. de Lang.*, t. V, cc. 147-150 : cf. *Ibid.*, t. III, p. 101). Odon a-t-il eu un frère du nom de Raimond? C'est douteux. En tout cas, nous trouvons un vicomte du nom de Raimond Ier entre 966 et 1023, et justement l'archevêque Ermengaud (977-vers 1017), dont il est question dans notre notice, est le frère du vicomte Raimond Ier. Cette même notice mentionne, à côté du nom de Gairo, celui de son fils Raimond. Or, parmi les exécuteurs testamentaires de la vicomtesse Adélaïde, — il s'agit ici du deuxième testament de cette vicomtesse, — nous relevons, à côté des noms d'Ermengaud, archevêque, et de Raimond, vicomte, ceux de Gero et de Raimond. Ces deux derniers personnages ne sont autres que le père et le fils dont il est question dans la notice. En résumé, c'est bien la vicomtesse Ersinde († avant 924) qui s'est fait consentir un prêt sur gages par les deux Hébreux Sabrono et Barala. Quant aux premières conventions qui, d'après notre acte, auraient été conclues entre Gairo et les deux fils

III. — De l'acte que nous venons d'analyser, il découle donc que les plus anciens vicomtes héréditaires de Narbonne ne dédaignèrent pas de faire appel à la bourse de leurs sujets non catholiques. Le vicomte Bérenger (1023-1067), fils aîné et successeur de Raimond Ier, se montra le protecteur dévoué de ses sujets juifs. Vers l'année 1063, un certain nombre de Français se dirigeaient vers l'Espagne pour y combattre les Sarrasins. Venaient-elles à rencontrer sur leur route des communautés juives d'une certaine importance, toutes ces bandes, impatientes de se mesurer avec des ennemis du Christ, traitaient les Juifs comme des infidèles, donnaient l'assaut aux juiveries, pillant et massacrant sans merci. A Narbonne, le vicomte Bérenger prit résolument la défense de ses Juifs, et les bandes passèrent sans avoir pu leur causer le moindre préjudice.

Le pape Alexandre II, qui tenait à cœur de ne pas laisser détourner l'expédition de son véritable but, la lutte contre les Sarrasins d'Espagne, s'appliqua à persuader aux chrétiens que tout ce sang versé ne pouvait servir au triomphe de leur cause. Par contre, il écrivit au vicomte Bérenger pour le féliciter chaudement de sa conduite : en protégeant contre les massacres les Juifs placés sous sa domination, Bérenger s'était conformé à la volonté de Dieu, qui répugne à toute effusion de sang, même quand il s'agit de punir des méchants[1].

IV. — Il est vraisemblable qu'en protégeant ses Juifs contre les violences des bandes françaises, le vicomte Bérenger obéit à la fois à des considérations d'humanité et d'intérêt. Le massacre d'un grand nombre de ses Juifs eût été pour ses finances une perte très sensible. Il est, en effet, certain, sans qu'il soit possible de préciser, que Bérenger tirait déjà de la communauté juive de gros revenus annuels. En tout cas, nous voyons que, sous le gouvernement de son successeur, Aimeri Ier (1080-1105), les Juifs vicomtaux

d'Arsinde, il est probable qu'elles ne furent décidées qu'entre Gairo et le vicomte Odon, de 924 à 933. Il est très possible, toutefois, que le vicomte Raimond, non pas frère, mais petit-fils d'Odon, intervint dans la suite, entre 966 et 1023, pour se faire restituer l'alleu de Cuxac et de Magrie, et s'en dessaisir à nouveau au profit de son frère, l'archevêque Ermengaud, lequel, à son tour, en fit don au chapitre de la cathédrale.

1. Dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIV, p. 538 : « Berengario, Narbonensi vicecomiti. Noverit prudentia vestra nobis placuisse quod Judæos qui sub vestra potestate habitant tutati estis ne occiderentur. Non enim gaudet Deus effusione sanguinis, neque lætatus in perditione malorum. » Cf. Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pontificum romanorum*, n° 4523 ; *Hist. de Lang.*, t. III, pp. 355-356.

payaient à leur seigneur tous les ans une certaine redevance. Ainsi, quand Aimeri Ier épousa, en 1087, Mathilde ou Mahaut, veuve de Raimond-Bérenger II, comte de Barcelone, il lui assigna, à titre de douaire, les revenus de la ville de Narbonne, et, notamment, le cens de ses Juifs[1].

V. — Les Juifs vicomtaux continuèrent à jouir de la faveur du gouvernement vicomtal sous le règne de la « vaillante et prudente princesse[2] » Ermengarde, qui occupa le pouvoir entre les années 1143 et 1192[3]. Cependant, si nous en croyons l'auteur de la relation rabbinique connue sous le titre de *Sefer Hakkabala*, les difficultés qui surgirent après la mort du vicomte Aimeri II (1105-1134), tué à Fraga le 17 juillet 1134, au service d'Alfonse Ier, roi d'Aragon, contre les Maures[4], et durant la minorité de la vicomtesse Ermengarde (1134-1143), auraient eu des conséquences désastreuses pour les Juifs narbonnais. A la mort d'Aimeri II, Alphonse-Jourdain, comte de Toulouse, en sa qualité de suzerain de la vicomté de Narbonne et sous prétexte de protéger les deux filles d'Aimeri, Ermengarde et Ermessinde, s'empara de la vicomté, qu'il ne rendit à Ermengarde que vers 1143[5]. Durant l'occupation du comte de Toulouse, qui se maintint neuf ans à la tête de la vicomté, les partisans d'Ermengarde luttèrent contre ceux d'Alphonse-Jourdain. L'auteur de *Sefer Hakkabala*, qui fixe la durée de ce conflit à dix ans, déclare que la ville fut tellement troublée que les Juifs qui s'y trouvaient auparavant 2,000 se dispersèrent en Anjou, Poitou et France. Des impôts très lourds furent mis sur la communauté [probablement par Alphonse-Jourdain], mais le nassi Todros et sa famille les garantirent. Parmi les Juifs qui quittèrent Narbonne entre 1134 et 1143, se trouvaient plusieurs rabbins célèbres[6].

Femme d'esprit distingué, comme le prouve le chaleureux

1. Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, p. 583 ; *Hist. de Lang.*, t. III, p. 434; Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 12; Saige a compris à tort que c'était Mathilde, elle-même, qui avait apporté à son nouveau mari le cens des Juifs narbonnais.

2. Ce sont les termes dont se sert l'auteur de l'une des meilleures histoires générales des Juifs (Graetz, *Histoire des Juifs*, tome IV, traduit de l'allemand par Moïse Bloch, Paris, 1893, in-8°, p. 121).

3. Ermengarde se démit de la vicomté en faveur du comte Pierre de Lara, son neveu, à la fin de 1192 (*Hist. de Lang.*, t. VI, p. 139, et VII, p. 171), mais elle ne mourut qu'après le 1er mai 1196 (Miret y Sans, *El testamento de la vizcondesa Ermengarda de Narbona*, dans *Boletin de la Real Academia de buenas letras de Barcelona*, année 1901, pp. 41-46).

4. *Hist. de Lang.*, t. III, p. 690.

5. *Ibid.*, p. 692.

6. Neubauer, *Documents sur Narbonne*, dans *R. É. J.*, t. X, pp. 104-105.

accueil qu'elle fit aux troubadours[1], la vicomtesse Ermengarde manifesta beaucoup de bienveillance vis-à-vis de ses sujets hébreux. C'est ainsi qu'un acte de 1244 mentionne l'autorisation qu'elle accorda à un ancêtre d'Abraham, fils de David de Montpellier, de dresser des tables, d'édifier des boutiques, enfin, d'ouvrir une porte sur le patu qui se trouvait à côté de l'ouvroir ou boutique dudit Abraham, sur la place de la Cité[2]. La boutique d'Abraham n'était pas très éloignée du palais vicomtal, qui s'élevait également sur la place de la Cité. Les vicomtes ne répugnaient donc pas au voisinage immédiat des Juifs.

VI. — La concession accordée par la vicomtesse Ermengarde à l'un des membres de sa juiverie fut confirmée par le vicomte Aimeri IV (1194-1239). Ce vicomte, dont les sympathies allaient plutôt aux hérétiques albigeois et au comte de Toulouse qu'aux croisés septentrionaux et à leurs chefs Simon et Amauri de Montfort, fut le grand émancipateur de ses Juifs. Il prit en leur faveur nombre de mesures protectrices, dont la plus remarquable fut, sans contredit, celle qui fit l'objet de la charte du 8 mars 1217, charte au double sens, diplomatique et juridique, de ce mot. A cette date, le quartier de la Cité occupé par la juiverie vicomtale se composait de manses, c'est-à-dire de maisonnettes avec leurs enclos, et d'autres habitations, dont l'ensemble était désigné communément sous l'appellation de *Judaicas* en latin (sous-ent. *habitationes*), et probablement de *Las Jouzaigas* en provençal. Ces différents immeubles « judaïques » étaient constitués par des terrains incultes ou de rapport (*hereme vel condirecte*), des patus, des ouvroirs ou boutiques, des édifices appartenant à la communauté, tels que les écoles ou synagogues. Le quartier juif, à l'exception de l'Ecole ou Synagogue-Vieille, qui s'élevait hors des limites de la juiverie vicomtale, formait déjà un vaste quadrilatère, limité, à l'ouest, par la porte Aiguière et la croix de l'hôpital des Pauvres, à l'est, par la Poterne et le mur de Saint-Cosme[3].

1. Fréquentèrent sa cour les poètes Bernard de Ventadorn, Giraut de Bornelh, Peire Rogier, Peire d'Alvergne, Pons d'Ortafa (?), Saill de Scola, et la poétesse Azalais de Porcairagues (J. Anglade, *Les troubadours à Narbonne*, dans *Mélanges Chabaneau*, *Romanische Forschungen*, t. XXIII, Erlangen, 1907, in-8°, p. 739).

2. Pièces justificatives, n° VI. Cf. Saige, *op. cit.*, p. 75; *Inventaire des archives communales de Narbonne, série AA*, p. 98, 1re col.

3. On aura une idée de la situation et de l'étendue de la juiverie vicomtale en se représentant la partie actuelle de la Cité encadrée par les rues Viollet-le-Duc, Auber, Ancienne-Porte-des-Catalans, par le cours de la République et la place de l'Hôtel-de-Ville. L'église Saint-Cosme était située hors les murs.

Le 8 mars 1217, par l'entremise, et sur la démarche de dix de leurs prud'hommes, Vidal et Astruc, fils de Bondavin, Abraham Secal, Vivas de Fargues, Matatias de Momet, Baron, fils d'Abomar, Astruc, fils de Vidal, Astruc de Nafagim, Crescas de Naregina et Maymou, les Juifs vicomtaux obtinrent d'Aimeri IV et de sa femme, Marguerite de Montmorency, la concession perpétuelle des immeubles dits « judaïques ». L'acte vicomtal ne constituait pas une innovation complète. Sur certains points, le vicomte se bornait à confirmer un état de choses déjà ancien. Il permettait, semble-t-il, à ses Juifs de continuer à occuper les immeubles judaïques, moyennant l'observance des « usages » et des « services » qu'ils avaient accoutumé de lui fournir, à lui et à ses prédécesseurs[1].

Là où Aimeri IV créait à ses Juifs une situation nouvelle, c'était quand il leur imposait le paiement, à titre d'usage, d'un cens de dix sous narbonnais, payable chaque année à la Noël. Que signifiait au juste cet « abonnement ? » Cette obligation de payer à l'avenir une redevance annuelle et déterminée une fois pour toutes correspondait sans aucun doute à une amélioration très sensible de la condition des Juifs vicomtaux. La fixation de cette redevance impliquait, en effet, des garanties sérieuses pour l'avenir. Le vicomte s'engageait, — et il engageait du même coup la parole de ses successeurs, — à s'interdire vis-à-vis de ses Juifs tout usage nouveau, tout *foriscap*, toute exaction. Il promettait, de plus, de leur assurer la jouissance tranquille et paisible des habitations judaïques, jouissance que ses prédécesseurs leur avaient accordée de fait, sinon de droit. Il devait, en outre, les couvrir de sa protection et sauvegarder de son autorité supérieure leurs personnes et leurs biens.

L'abonnement comportait, en outre des concessions négatives, des avantages positifs. Aimeri IV accordait à ses Juifs les plus importants des droits civils : droits de vendre, de donner, d'engager, de louer, d'échanger les différents immeubles qu'ils occupaient, bref, d'en disposer à leur gré, soit entre eux, soit en faveur d'autres personnes, à l'exception, toutefois, de clercs, communautés religieuses, souverains, et sous la réserve du droit direct que le vicomte retenait sur l'ensemble des possessions judaïques.

Toutes ces concessions n'étaient pas absolument désintéressées, puisque le vicomte les subordonnait au paiement immédiat de la

1. Le texte porte : « ...*successoribus* nostris facere consuevistis... », mais le temps de ce dernier verbe indique visiblement qu'il faut corriger *successoribus* en *predecessoribus*.

somme de 100 sous melgoriens, versés à titre « d'acapte », c'est-à-dire à titre d'entrée en possession. Cependant, cette somme était très modique, si l'on songe qu'à la même époque, en août 1216, l'archevêque de Narbonne baillait à cens une seule boutique, située sur le Pont-Vieux, moyennant le paiement de 1,500 sous melgoriens, à titre d'acapte, et la redevance annuelle de 6 deniers, à titre de cens[1].

En somme, à la faveur de la charte de 1217, les Juifs vicomtaux entraient dans la classe des tenanciers censitaires, et il est facile de discerner par l'examen des droits qu'ils venaient d'acquérir les servitudes auxquelles ils étaient assujettis dans le passé. A l'exception du « Roi Juif », grand propriétaire alleutier, dont l'acte de 1217 réserve expressément les droits héréditaires, les Juifs vicomtaux devaient vivre dans un quasi-servage. Ils étaient certainement astreints à des redevances et à des services indéterminés, c'est-à-dire exigibles à toute réquisition du vicomte, ce qui ne les empêchait pas de payer également des redevances fixes[2]. Il est, enfin, probable qu'avant 1217, les Juifs ne jouissaient pas du droit de disposer librement de leurs biens. Bref, leur condition devait être à peu près semblable à celle de la classe rurale constituée par les hommes de *mansade*[3].

Véritable charte d'affranchissement collectif, l'acte du 8 mars 1217[4] fut, sans doute, inspiré par les mêmes considérations auxquelles obéissaient les grands barons fondateurs de villes

1. Bibliothèque communale de Narbonne, Inventaire manuscrit des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f° 271 v°.

2. L'obligation de payer un cens, c'est-à-dire une redevance fixe et annuelle, étant généralement considérée comme le prix de rachat de redevances et de services indéterminés, on pourrait être tenté de conclure du fait que les Juifs vicomtaux payaient déjà un cens à l'époque d'Aimeri Ier, qu'ils avaient été affranchis du servage ou d'une condition approchante antérieurement au gouvernement de ce vicomte. Mais nous ferons observer que, dans le Narbonnais, le cens frappait aussi bien les censitaires que les tenanciers non-libres.

3. Voy. ce que nous disons des hommes de mansade dans notre étude sur *Amauri II, vicomte de Narbonne (1260?–1328)*, deuxième partie, chap. IV, § II (En cours de publication dans le *Bulletin de la commission archéologique de Narbonne*, t. X).

4. Cet acte a été publié par Saige, *Juifs du Languedoc*, pp. 155-157. On en trouve une analyse très sommaire aux Archives de l'Hérault, B9, f° 31. Il a été utilisé par Célestin Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, Paris, 1854, in-8°, pp. 170-171. Cf. Saige, *op. cit.*, p. 45; Ulysse Robert, *Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le moyen âge*, dans *R. É. J.*, t. III, pp. 212-213, n° 12. U. Robert n'a pas pris garde qu'à Narbonne, le commencement de l'année coïncidait, non pas avec la fête de Pâques, comme à la chancellerie royale, mais avec la fête de Noël : c'est donc à tort qu'il a converti la date de 1217, donnée dans la présente charte, en l'année 1218. Saige avait commis la même erreur au cours de sa rédaction (p. 45), mais il s'était corrigé dans ses pièces justificatives (pp. 155-156, note).

neuves, quand ils promulguaient leurs chartes de peuplement. Il faut ajouter, cependant, qu'il ne s'agissait pas pour Aimeri IV de peupler un lieu désert, mais de faire revivre cette ancienne prospérité dont avait joui la juiverie vicomtale jusqu'à la mort d'Aimeri II.

Non content de garantir à ses Juifs la possession héréditaire d'immeubles qu'ils occupaient déjà, le vicomte Aimeri IV leur concéda des terrains nouveaux. Ces concessions s'effectuèrent naturellement selon les clauses énoncées dans la charte de 1217. C'est ainsi que dix ans après, en 1227, Aimeri IV céda à Isaac ben Lévi un patu, qui confrontait, à l'ouest, la maison du Juif B. Astorgua, et, à l'est, la *cortada* de Vidal, également Juif, lui accordant le droit d'y bâtir, de le vendre, de l'échanger, en un mot d'en disposer de toute façon, conformément aux prescriptions de la charte de 1217, à la seule condition de fournir au vicomte et à ses successeurs, chaque année, à la Saint-Michel, une coupe de blé[1]. Cette concession n'est pas autre chose qu'un contrat de location perpétuelle à charge d'une redevance en nature proportionnelle à la récolte. Sur ce dernier point, la forme du contrat individuel consenti en faveur du Juif Isaac ben Lévi diffère de celle du bail à cens collectif inséré dans la charte de 1217.

Tandis que sous le gouvernement paternel d'Aimeri IV, les Juifs vicomtaux voyaient leur existence se dérouler uniforme et heureuse, un événement malencontreux vint troubler un instant leur tranquillité. Cet événement, le meurtre d'un enfant chrétien par un Juif, faillit provoquer le pillage de la juiverie vicomtale et le massacre de quelques malheureux Juifs. Dans la bonne ville de Narbonne, il n'était probablement pas un seul chrétien qui n'eût entendu raconter pendant les longues veillées d'hiver, sous le vaste manteau de la cheminée familiale, quelque récit effroyable de crucifixion d'enfant chrétien par les Juifs. Que les communautés juives immolaient un enfant chrétien à certaines époques déterminées, et cela pour accomplir une cérémonie de leur culte, était une croyance tellement enracinée dans les esprits au moyen âge, que tout meurtre d'enfant chrétien par un Juif, ou seulement tout meurtre d'enfant chrétien perpétré dans une ville où se trouvait une juiverie, était interprété comme l'accomplissement d'un rite judaïque. Dans ces conditions, il n'est pas difficile de se représenter en quelles scènes violentes et sauvages devaient dégénérer

1. *Hist. de Lang.*, éd. Du Mège, t. VII, *Preuves des additions et notes*, pp. 126-127. Cf. C. Port, *op. cit.*, pp. 171-172, et Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 75.

les passions exaspérées des foules, quand se répandait tout à coup la nouvelle d'un meurtre de ce genre.

En l'année 1236, ce fait divers sensationnel, l'assassinat d'un enfant chrétien par un Juif, se produisit à Narbonne. Les chefs de l'administration municipale, les consuls Bérenger de Lastours, R. de Porta-Rey, Jean de Malvés, R. Frouchoux, firent convoquer, au son des trompettes, dans l'église Saint-Etienne, le parlement ou assemblée générale des habitants, les braves consuls ne se doutant pas que c'était là le meilleur moyen d'amener des troubles. Ils se dirigèrent ensuite, — et c'est par là qu'ils auraient dû commencer, — vers le palais vicomtal, pour dénoncer l'attentat au vicomte Aimeri IV.

Ces détails très brefs nous sont fournis par les registres consulaires. L'acte dans lequel ils sont consignés est légèrement postérieur à l'événement, puisqu'il est daté du 5 avril 1253. D'ailleurs, il ne mentionne le meurtre d'un enfant chrétien par un Juif qu'accessoirement, comme exemple d'événement ayant provoqué la convocation de l'assemblée générale des habitants. Le sec procès-verbal des consuls reste muet sur la manifestation populaire qui se produisit à la nouvelle de ce meurtre [1].

En rapprochant de la courte déposition du consul Bérenger de Lastours, le récit circonstancié que nous donne de ce même événement une relation rabbinique, les faits s'éclairent d'une lumière

1. L'acte du 5 avril 1253 n'est autre chose qu'une enquête ouverte par les consuls pour déterminer dans quelles circonstances extraordinaires et par qui des assemblées générales avaient été convoquées. Quelques témoins citent, entre autres cas, le meurtre d'un enfant chrétien par un Juif. L'acte de 1253 a été publié par Mouynès (*Inventaire des archives communales de Narbonne, Annexes de la série AA*), et analysé par le même (*Inventaire de la série AA*, p. 105). Voici, au sujet du meurtre, le texte des deux dépositions les plus caractéristiques : « G. de Podio Nauterio, testis interrogatus, dixit vidisse et audisse multocies preconizari parlamentum cum tubis, de mandato consulum, scilicet in quodam consulatu pro facto cujusdam Judei, qui interfecerat quendam puerum christianum, una vice. Set qui erant consules tunc, non recordatur... Interrogatus de tempore interfectionis dicti Judei, dixit quod sunt circa XV anni elapsi... » (*Annexes de la série AA*, p. 68). — « Berengarius de Turribus, testis interrogatus, dixit quod, alia vice, quum ipse testis erat consul, cum R. de Porta-Regia et Johanne de Malvis et R. Fructuosii, tunc quidam Judeus interfecit quendam puerum christianum, et ratione illius interfectionis, consules fecerunt se cum tubis congregari apud Sanctum Stephanum, et postea venerunt ostendere illud maleficium domino Aimerico... Requisitus de tempore... interfectionis dicti Judei, de XVI annis usque ad XVII. » (*Annexes de la série AA*, p. 69, 2e col.).

Le témoignage de Bérenger de Lastours, étant donnée sa qualité d'ancien consul et le rôle qu'il joua dans l'affaire concurremment avec ses autres collègues, nous paraît plus conforme que celui de G. de Pechnautier à la réalité des faits. Nous verrons, notamment, que cette affaire se produisit bien dix-sept années avant 1253, soit en 1236.

imprévue et l'enchaînement en apparaît plus logique. Le 21 adar de l'année 4996 (1236), une rixe se produisit entre un Juif et un *pêcheur* chrétien ; celui-ci reçut un coup d'une telle violence, qu'il nécessita l'intervention d'un médecin. Malgré les soins de ce dernier, le pêcheur, dont la relation nous a conservé le nom, succomba à sa blessure. La nouvelle de cet événement s'étant vite propagée, la foule s'ameuta, prête aux pires excès. L'idée qu'un pareil meurtre appelait de justes représailles s'imposa à tous les esprits. La foule envahit la juiverie vicomtale. La maison de Meïr ben Isaac, l'auteur du présent récit, dut subir la première l'assaut; elle fut pillée de fond en comble, et la bibliothèque de R. Meïr tomba entre les mains des saccageurs. La foule, de plus en plus surexcitée, allait mettre à sac tout le quartier juif, quand le vicomte Aimeri IV, que Meïr ben Isaac qualifie de gouverneur de Narbonne, apparut à la tête des autorités municipales. La foule fut dispersée, l'ordre rétabli, et même le butin saisi par les agresseurs fut restitué aux propriétaires. Meïr ben Isaac rentra en possession de sa bibliothèque, et il s'empressa de consigner l'événement, le *Pourim* de Narbonne, dans un de ses registres [1].

On voit que le témoignage de l'ancien consul Bérenger de Lastours et celui de R. Meïr ben Isaac concordent sur un point, l'intervention du vicomte et des consuls. Mais ils diffèrent, ou plutôt ils paraissent différer, relativement à l'âge de la victime. Bérenger de Lastours et les autres témoins chrétiens déclarent que la victime était un enfant. Le témoin juif, R. Meïr ben Isaac, se contente de dire que c'était un pêcheur. Il n'est pas difficile de concilier ces deux catégories de témoignages, en apparence contradictoires : la victime devait être un apprenti pêcheur, ou, si l'on veut, un petit mousse. R. Meïr ben Isaac n'a pas daigné nous renseigner sur le jeune âge de la victime. Ce détail avait pourtant son importance.

Il ne ressort pas nettement des documents que nous venons d'examiner que la mort du jeune pêcheur ait été envisagée comme un cas de meurtre rituel, et, cependant, si l'on songe à l'exaspération des agresseurs de la juiverie, à la violence des passions populaires déchaînées, n'est-il pas naturel de supposer que cette interprétation se soit présentée tout naturellement à la plupart des esprits ?

1. Ce fut pour commémorer la journée du 21 adar 4996, où la juiverie vicomtale aurait été certainement saccagée et où peut-être beaucoup de sang juif aurait coulé sans l'intervention opportune du vicomte et des consuls, que les Juifs narbonnais instituèrent la fête du *pourim* de Narbonne (David Kaufman, *Le Pourim de Narbonne*, dans *R. É. J.*, t. XXXII, pp. 129-130).

D'ailleurs, ce qui tendrait à nous confirmer dans cette explication, c'est qu'il semble que, dans la suite, le meurtre du jeune pêcheur chrétien par un Juif ait été vraiment considéré comme une cérémonie rituelle. Lorsqu'une dizaine d'années plus tard, se produisit l'affaire de Valréas, une relation du meurtre rituel imputé aux Juifs de cette localité fut envoyée à Guillaume de Broue, archevêque de Narbonne. Comment expliquer que ce dernier ait été mis au courant de cette affaire ? Il est vraisemblable que les juges chargés d'instruire cette cause voulurent recourir aux lumières de l'archevêque d'une ville où, peu de temps auparavant, s'était passé un événement presque identique, et qu'à cette intention, ils lui firent tenir la copie des résultats de leur enquête[1].

Quoi qu'il en soit, les témoignages chrétiens et la relation rabbinique mettent bien en lumière le rôle que joua le vicomte dans l'affaire de Narbonne. Aimeri IV intervint en protecteur des Juifs, de leurs personnes et de leurs biens. Les documents ne déclarent pas d'une façon très expresse si le Juif meurtrier était un Juif vicomtal et si la juiverie qui faillit être mise à sac était la juiverie du vicomte ou celle de l'archevêque, mais il n'y a aucun doute à

1. Sur l'affaire de Valréas, voy. A. Molinier, *Enquête sur le meurtre imputé aux Juifs de Valréas* (1247), dans *Cabinet historique*, t. XXIX, année 1883, pp. 121-133. Molinier a publié le texte de l'enquête relative à cette affaire d'après Bibl. nat., Baluze, vol. 87, pp. 421-429. Baluze avait trouvé l'original de cette enquête aux archives de l'archevêché de Narbonne. Molinier se trompe (p. 127, note 3) quand il fait dire à Du Mège que, à l'époque où ce dernier donnait son édition de l'*Histoire de Languedoc*, l'original existait encore aux archives *municipales* de Narbonne. Du Mège (*Additions à l'histoire de Languedoc*, de dom Devic et dom Vaissete, t. VII, p. 16) parle des « archives religieuses » et non des archives municipales. L'acte en question était, en effet, conservé aux archives archiépiscopales, sous la rubrique et la cote : « Actes de plusieurs et diverses causes, n° 124. » Cet acte a été soustrait desdites archives par Baluze lui-même. Il en existe une analyse assez détaillée dans l'Inventaire manuscrit des archives de l'archevêché, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de la ville de Narbonne (t. I, f° 556 r° et v°). Enfin, le P. Laporte, qui transcrivit plusieurs actes de l'archevêché de Narbonne, nous a transmis une copie de l'enquête de Valréas (Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, f°s 504-509). Voici, résumée en quelques mots, l'affaire de meurtre rituel imputé aux Juifs de Valréas. L'an 1247, le mardi avant le Vendredi-Saint, une petite fille disparut de la maison paternelle. Le crieur public fit connaître l'événement à la population. Les parents soupçonnant les Juifs de l'endroit, portèrent plainte. La justice était sur le point d'ouvrir une enquête dans la juiverie elle-même, quand elle apprit que le cadavre de la fillette avait été découvert dans un fossé des remparts. Tout le monde fut persuadé que la fillette avait été assassinée par les Juifs. Les juges procédèrent alors à l'enquête. Les principaux Juifs de Valréas avouèrent, paraît-il, qu'ils avaient enlevé la fillette de la maison de ses parents, pour la crucifier, le jour du Vendredi-Saint, en haine du Christ, et que se voyant sur le point d'être découverts, ils avaient tué la fillette et jeté son cadavre, du haut des remparts, dans le fossé qui les entourait. Auguste Molinier a montré toute l'invraisemblance de ce récit mélodramatique.

avoir là-dessus : quand les documents mentionnent la juiverie de Narbonne, c'est de la grande juiverie ou juiverie vicomtale qu'ils veulent parler. D'ailleurs, si c'était la juiverie de l'archevêque que la foule eût envahi, l'autorité archiépiscopale serait intervenue à côté des consuls et du vicomte.

VII. — Le fils aîné d'Aimeri IV, le vicomte Amauri Ier, observa à l'endroit de ses Juifs la politique traditionnelle de ses prédécesseurs. Sous son gouvernement, les Juifs purent continuer à acquérir des *alleux* dans tout le territoire soumis à sa juridiction. Par contre, si des ecclésiastiques essayaient d'en faire autant, le vicomte plaçait sous séquestre les immeubles qu'ils venaient d'acquérir et ne les leur restituait que moyennant le paiement d'une forte indemnité. Le 4 décembre 1251, l'archevêque se plaignit au vicomte de cette inégalité de traitement, qu'il dénonçait comme une infraction flagrante aux usages et coutumes du pays narbonnais.

De prime abord, nous n'apercevons pas très bien à quel mobile obéissait le vicomte quand il interdisait aux clercs l'acquisition de terres *allodiales* dans l'étendue de sa juridiction. Mais à la réflexion, le mot *alleu* peut désigner ici autre chose qu'un immeuble possédé en toute propriété. M. Chénon a fait justement remarquer que, dans la suite des siècles, ce terme a changé maintes fois de sens et désigné des choses bien différentes [1]. A notre tour, nous avons constaté que, dans quelques actes narbonnais, notamment dans un acte du 10 avril 1006 [2], le mot d'alleu était entendu comme synonyme de bénéfice. Il est donc très probable que, dans l'acte du 4 décembre 1251, il s'agit de tenures censitaires, astreintes à des droits de mutation. Le vicomte ne pouvait tolérer que des parcelles de son territoire fussent aliénées en faveur de tenanciers mainmortables, lesquels vendaient rarement et ne mouraient jamais. Et dans ce cas, les clauses restrictives du bail à cens, portant interdiction au censitaire de disposer de sa tenure en faveur de chevaliers, de clercs ou de communautés, donnaient au seigneur direct le droit d'entraver pareilles cessions, ou de ne les autoriser que moyennant le paiement d'un droit d'amortissement, c'est-à-dire d'une somme destinée à l'indemniser de la perte définitive de ses droits de mutation.

Cependant, même s'il s'agissait en l'espèce de biens allodiaux, le

1. Émile Chénon, *Étude sur l'histoire des alleux en France*, Paris, 1888, in-8°, Introduction, p. IX.

2. *Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 352-353.

passage de ces alleux entre des mains ecclésiastiques n'en constituait pas moins pour le vicomte un « abrègement », puisqu'en devenant propriété ecclésiastique, les alleux aliénés cessaient du même coup de relever de la juridiction vicomtale, pour relever désormais des tribunaux d'Église. Or, si l'on réfléchit que la justice seigneuriale était éminemment fiscale, l'on comprendra le grand intérêt qu'attachait le vicomte à la conservation d'une aussi abondante source de revenus. Voilà quelles furent les raisons qui inspirèrent au vicomte Amauri Ier, relativement à l'aliénation de parcelles de son domaine, sa double attitude, en apparence contradictoire, d'une part, favorable au développement de la propriété foncière juive, d'autre part, hostile au développement du temporel ecclésiastique.

La preuve la plus manifeste de la bienveillance que le vicomte Amauri Ier ne cessa de témoigner à l'égard de ses Juifs nous est fournie par un acte du 11 octobre 1267. Une contestation s'était élevée, à propos d'un manse, entre le vicomte et deux de ses Juifs, Vidal, fils de David, et Vidal de Florensac. Loyalement, Amauri Ier consentit à soumettre le litige à l'examen de trois arbitres, dont deux chrétiens et un Juif. Vidal de Florensac prétendait avoir acquis un droit de gage sur le manse contesté, et, à l'appui de sa réclamation, il produisait une liasse d'actes hébraïques. Quant à Vidal, fils de David de Narbonne, il revendiquait sur ledit manse un droit de *propriété*.

Le manse en litige était situé dans la Cité, paroisse de N.-D. de la Major, près du four dit de Saint-Just. Ce manse se composait d'une maison d'habitation et, vraisemblablement, d'un petit enclos. Il confrontait, sur deux de ses faces, la maison de feu Raimond Frescha et celle du Juif, feu Bonet Delsol, et, sur ses deux autres faces, les voies publiques. Ce manse avait appartenu, d'abord, à feu Bondavid, Juif de Narbonne, qui l'avait engagé à Vidal de Florensac.

Nous ferons préalablement remarquer que Vidal, fils de David, *alias* Bondavin, avait mauvaise grâce à revendiquer sur ledit manse un droit de *propriété* : il n'en possédait que le domaine utile, puisque le domaine direct en appartenait certainement au vicomte. Quant au droit, en quelque sorte hypothécaire, que Vidal de Florensac prétendait avoir acquis sur le manse, c'était, en vérité, un droit incontestable. Il se peut que la cause initiale du litige qui s'éleva entre Amauri Ier et les deux Juifs fut la résolution prise par le vicomte de racheter le domaine utile de ce manse et de consolider ainsi les deux domaines. Mais quand le vicomte voulut

mettre son projet à exécution, il se trouva en présence de deux occupants : à qui devait-il s'adresser, au tenancier ou à l'engagiste? Cette alternative dut le mettre dans un singulier embarras. Toujours est-il que les intéressés ne purent réussir à tomber d'accord.

Les parties ayant décidé de recourir à l'arbitrage, nommèrent leurs procureurs. Vidal de Florensac donna procuration à son fils Moïse, le 22 août 1267, Vidal, fils de David, à son oncle Samuel, gendre de Bonfil de Beaucaire, le 8 septembre suivant. Le vicomte nomma également ses procureurs, mais le document ne nous a pas conservé leurs noms. Alors, les mandataires des parties se réunirent pour procéder au choix de trois arbitres avisés et discrets : furent choisis Raimond de Quarante, chevalier, Pierre-Arnaud de Fraïssé, clerc d'Amauri, et Crescas de Béziers, Juif de Narbonne. Les parties promirent, avant toutes choses, de se soumettre à la sentence des trois arbitres, sous peine de 25 livres tournois, et de ne pas recourir à une autre juridiction que l'arbitrage avant la fête de la Toussaint. Elles renoncèrent, en outre, sous l'hypothèque de leurs biens, à l'arbitrage du prud'homme et à la loi qui porte interdiction aux Juifs de se soumettre à l'arbitrage d'un chrétien Pour l'interprétation des actes hébraïques produits par Vidal de Florensac, les arbitres firent appel à l'examen de trois experts en écriture hébraïque, naturellement Juifs tous les trois, Jucef Cohen, Vidal de Béziers et David de Perpignan, qui firent connaître, sous serment, les résultats de leur expertise.

Après avoir longuement délibéré, les arbitres rendirent leur sentence. Ils reconnaissaient, en somme, les droits respectifs des parties, le droit direct du vicomte, le droit utile de Vidal, fils de David de Narbonne, et le droit hypothécaire de Vidal de Florensac. Le vicomte voulant ressaisir le domaine utile du manse contesté, il était juste qu'il en désintéressât le tenancier. Mais à qui devait-il verser l'indemnité, au tenancier de fait, c'est-à-dire au créancier engagiste, ou au tenancier de droit, le tenancier débiteur ? Les arbitres ne se posèrent pas cette question : ils avaient à régler un différend entre deux parties, le vicomte, d'une part, les deux Juifs, de l'autre ; ils n'avaient pas à se préoccuper des droits réciproques de ces deux derniers. Ils se contentèrent donc de décider que l'indemnité serait versée, à la fois, à Vidal de Florensac et à Vidal, fils de David. Cette allocation, fixée à 3,500 sous tournois, devait être payée en deux annuités, la moitié à la Saint-Just de l'année 1268, l'autre moitié à la Saint-Just de l'année 1269. En garantie de ce paiement, le vicomte dut s'adjoindre de bons répondants, réputés

capables, au su des arbitres, de faire honneur à leurs signatures.

Le manse en litige devenant propriété domaniale d'Amauri Ier, les arbitres enjoignirent aux deux Juifs de remettre au vicomte 34 actes hébraïques dressés par Me Salomon. Ces actes devaient être détruits : il ne fallait pas qu'on pût s'en servir dans la suite contre le vicomte, pour revendiquer quelque droit sur le manse qui venait de lui être définitivement adjugé. En garantie de leur soumission à la sentence, les procureurs des deux Juifs obligèrent leurs biens au vicomte et à ses procureurs. Ils renoncèrent aussi, en faveur du vicomte, à tout droit de propriété ou de gage, et engagèrent tous les biens de leurs commettants. Enfin, les procureurs de l'une et l'autre partie prirent l'engagement, sous l'hypothèque de leurs biens, de faire ratifier la sentence par leurs procurants.

Parmi les témoins qui assistèrent aux déclarations des procureurs juifs, se trouvaient deux de leurs coreligionnaires, David, écrivain public, Juif de Narbonne et Isaac de Donnet, Juif de Montpellier [1].

VIII. — L'héritier d'Amauri Ier, le vicomte Aimeri V (1270-1298), resta lui aussi fidèle à la politique judéophile de ses prédécesseurs. En 1279, il accorda des lettres de sauvegarde à ses Juifs, les mettant ainsi momentanément à l'abri de toute poursuite. Ces lettres portaient mention des droits de taille ou de quête que ce vicomte exigeait de ses Juifs, et qui s'élevaient tantôt à cinq livres, tantôt à sept livres par tête. De plus, en cinq cas déterminés, ces redevances étaient doublées [2].

IX. — Le vicomte Amauri II (1298-1328) dut rester, lui aussi, à l'égard de ses Juifs, le zélé continuateur de la politique de sa famille. En tout cas, à la veille de la grande expulsion royale de 1306, la juiverie des vicomtes se trouvait dans un très grand état de prospérité : le nombre et l'importance des immeubles qui furent confisqués sur les Juifs vicomtaux en témoignent suffisamment. Nous allons rechercher quelle était la physionomie générale de la communauté juive des vicomtes au XIIIe siècle et au commencement du XIVe.

1. Les actes de procurations du 22 août et du 8 septembre 1267, l'acte de sentence arbitrale du 11 octobre de la même année ont été publiés par Saige, *Juifs du Languedoc*, Pièces justificatives, pp. 192-200. Cf. *Ibid.*, pp. 55-57, et U. Robert, *R. É. J.*, t. III, p. 215, no 38.

2. Arch. de l'Hérault, B 9, fo 36 : analyse très sommaire.

X. — Un premier problème se pose relativement à quelques appellations de la juiverie vicomtale. Il est question dans les actes de vente de 1307 et 1308 [1], de maisons situées « in Judaicis Majoribus ». Il suffit de se reporter à la charte émancipatrice du 7 mars 1217 [2], pour se convaincre qu'il faut sous-entendre ici « habitationibus ». Il ne faut donc pas traduire, comme on l'a fait habituellement [3], par « Grandes Juiveries », ni par « Juiveries mages », comme nous l'avons fait nous-même [4]. Il n'y avait qu'une seule juiverie vicomtale, la grande juiverie, par opposition à la juiverie archiépiscopale, la petite juiverie, qui était d'une importance singulièrement moindre.

En langue vulgaire, les habitations judaïques de la juiverie vicomtale devaient être connues sous le nom de « Jouzaigas majours ». La forme *Jusaigas* se trouve, d'ailleurs, dans les actes, notamment dans un document provençal de décembre 1278 [5]. On rencontre la forme *Jos aigas*, en deux mots, dans un acte du 24 juillet 1355 ou 1356 [6], et la forme *Dejos aygas* dans un acte du 20 août 1363 [7]. Dans ces deux derniers documents, les scribes ont compris « souseaux ». La dénomination de *Jos aigas* se trouve appliquée à un lieu dit [8], celle de *Dejos aygas*, à une rue [9]. Il est peu probable, toutefois, qu'il ait existé à Narbonne, comme le déclare Du Mège, une voie appelée « la rue du Roi juif [10] ». Où se trouvait le lieu dit *Jos Aigas*? Près du Poids de la farine. Or, dans un plan de 1720 [11], le nom de Poids de la farine désigne l'île comprise actuellement entre les rues Corneille, Boileau, Louis-Blanc et de l'Ancien-Courrier. L'île située immédiatement à l'est de la précédente porte dans ce même plan le nom de « La Major » : c'est peut-être cette seconde île qui était appelée, en 1356, *Jos aigas*.

Et maintenant si nous recherchons quelle était la rue *Dejos*

1. Ces actes ont été publiés par Saige, *Juifs du Languedoc*, pp. 272-293, et par M. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, Paris, 1899, in-8°, pièces justificatives, pp. 561-579.

2. Saige, *op. cit.*, p. 156 : « ...omnes domos et mansos et *habitationes*, in quibus habitatis vel de cetero habitabitis, quas vulgo *Judaycas* dicimus... »

3. *Ibid.*, notamment p. 44.

4. *Amauri II, vicomte de Narbonne*, IIe partie, chap. Ier, § IV.

5. *Invent. des arch. de la ville de Narb.*, *Annexes de la série AA*, p. 151.

6. Arch. mun. de Narb., registre de papier non inventorié, f° 39.

7. *Annales du Midi*, t. VIII, p. 196.

8. « ...Quoddam hospitium meum, situm in Civitate Narbone, loco vocato juxta *Jos aigas*, prope Pondus farine Civitatis... »

9. « ...Venerunt ad carrayriam vocatam *Dejos aygas*... »

10. *Mémoires publiés par la société des antiquaires de France*, t. VIII, p. 341.

11. Bibl. mun. de Narb., cartes et plans.

aygas, nous nous trouverons en face de deux identifications possibles. L'acte du 20 août 1363 nous permet de suivre la marche du guet à travers les rues et places de la ville. Les sergents du guet passent par la place de la Caulerie, — par la partie septentrionale de la place de l'Hôtel-de-Ville actuelle, — puis, par la rue de la Fusterie, — la rue actuelle de l'Ancien-Courrier, — et de là, s'engagent, en droite ligne (*recta via*), dans la rue *Dejos Aygas*, pour aboutir au portail de Saint-Cosme[1]. D'après M. A. Blanc, la rue *Dejos aygas* doit être identifiée avec la rue de la Comédie actuelle.

La situation de cette dernière rue, qui s'étend non loin de la Robine et parallèlement à ce canal, rend compte de la confusion des scribes, qui, au lieu de comprendre « rue des judaïques », avaient compris « rue Sous-eaux ». Mais un des arguments que M. Blanc tire, en faveur de sa thèse, de l'expression *recta via*, se retourne à notre avis contre lui. Le groupe *recta via* ne signifie pas, comme le croit M. Blanc[2], « à main droite », mais en droite ligne, tout droit. Le guet ne s'engage pas dans la rue qui s'ouvre à sa droite, mais dans celle qui se continue devant lui, par conséquent dans le prolongement de la rue de la Fusterie[3]. Or la rue Niquet, qui relie aujourd'hui la rue de l'Ancien-Courrier, à la rue de la Comédie, est presque perpendiculaire à la rue de l'Ancien-Courrier, anciennement rue de la Fusterie.

Il est probable que cette dernière rue ne s'étendait, au XIVe siècle, que jusqu'au carrefour formé par les rues de l'Ancien-Courrier, de l'Arcade et Louis-Blanc. Dans ce cas, la rue *Dejos aygas* devrait être identifiée avec une partie de la rue de l'Ancien-Courrier et une partie de la rue de la Major[4]; elle se serait étendue depuis le

1. « ...Venerunt per plateam Caulayrie et per Fustayriam Civitatis Narbone, et deinde, recta via, venerunt ad carrayriam vocatam *Dejos aygas* usque ad portale Sancti-Cosmi.

2. A. Blanc, *Les transformations du latin « judaicus »*, dans *Annales du Midi*, t. VIII, p. 196.

3. Il est curieux de constater qu'à Perpignan, la rue de la Fusterie se trouvait, comme à Narbonne, en pleine juiverie. En effet, le *carrer* de la *Fusteria nova* ou de la *Fusteria*, aujourd'hui de la Fusterie, le *carrer* de *las Escolas Vellas*, aujourd'hui rue des Écoles-Vieilles, c'est-à-dire de la Synagogue-Vieille, et le *carrer* de la *Fusteria Vella*, aujourd'hui rue Petit-du-Saint-Christophe, constituaient trois voies immédiatement parallèles (Voy. P. Vidal, *Histoire de la ville de Perpignan*, Paris, 1897, in-16, pp. 588-591, et fig. 57). A Narbonne, la rue de la Fusterie et son prolongement constituaient bien l'artère principale de la juiverie vicomtale : c'était bien là le *call juich*, comme on disait à Barcelone, ou la rue judaïque, comme on disait et comme on dit encore à Bordeaux.

4. Le nom de cette rue ne rappelle pas celui des *Jouzaigas majours*, mais celui de l'église de N.-D. de la Major, qui confrontait, à l'ouest, la rue Louis Blanc, au nord,

carrefour que nous venons d'indiquer[1] jusqu'au portail de Saint-Cosme[2], c'est-à-dire jusqu'au carrefour que forment les rues actuelles de la Major et de l'Ancienne-Porte-des-Catalans.

Pour les raisons ci-dessus énoncées, la deuxième identification nous paraît la plus vraisemblable.

XI. — Nous allons rechercher en second lieu quelles étaient les limites de la juiverie vicomtale. Nous avons vu plus haut[3] quels en étaient les quatre points limitrophes au commencement du XIIIe siècle. Il est à peu près certain que ces limites ne changèrent pas au cours du XIIIe siècle, et qu'au commencement du XIVe, le quartier juif se trouvait encadré par les rues actuelles Viollet-le-Duc, Auber, Ancienne-Porte-des-Catalans, cours de la République et place de l'Hôtel-de-Ville.

Nous estimons avec M. F.-P. Thiers, conservateur du musée lapidaire de Narbonne, qu'il ne faut pas englober dans la juiverie les quatre îlots de maisons, compris entre les rues Littré, Brissot et Auber, et qui, dans le plan de 1720, portent les noms : le plus occidental, celui de Sainte-Anne, et les trois autres, les noms de Saint-Vincent, Saint-Laurent et Sainte-Cécile. Il ne faut pas y comprendre également l'île encadrée aujourd'hui par les rues Brissot, Ancienne-Porte-des-Catalans, l'Alloubret et le boulevard Gambetta, et où se trouvait le couvent de la Trinité, hors les murs, non plus que la petite île de Saint-Florent, située aujourd'hui entre les rues de l'Alloubret et de la Major.

M. F.-P. Thiers a relevé tout le long des rues de la Poste, Viollet-le-Duc et Auber, les traces d'un mur gallo-romain. Ce mur subsista peut-être dans les premiers siècles du moyen âge. En tout cas,

la rue Auber. Dans le plan de 1720, l'île comprise entre les rues actuelles de l'Ancien-Courrier, de la Sous-Préfecture, Auber et Louis-Blanc porte le nom de la Major. Il est curieux de remarquer que l'une des trois impasses de cette île porte aujourd'hui le nom d'impasse Jussieu; mais ce n'est là qu'une simple coïncidence. Cette impasse porte le nom du célèbre botaniste et ne rappelle en rien les anciens habitants de ce quartier.

1. Nous ferons remarquer que cette hypothèse s'accorde avec l'acte de 1355 ou 1356, qui place le lieu dit *Jos aigas* près de l'île du « Poids de la Farine ». En effet, le carrefour à partir duquel nous faisons commencer la rue *Dejos aygas* se trouve bien à proximité de cette île et ladite rue longe bien au midi le lieu dit *Jos aigas* (île de la Major).

2. L'église et le cloître Saint-Cosme occupaient l'emplacement du théâtre Galli, détruit en 1907 par un incendie et dont les confronts étaient les suivants : impasse de la Comédie, rue de l'Ancienne-Porte-des-Catalans, rue de la Major et boulevard Gambetta.

3. § VI.

même s'il fut démoli à cette époque, la présence de ce mur transversal imprima une physionomie particulière à ce quartier de la Cité. Encore maintenant, on peut remarquer que la rue de l'Ancien-Courrier donne accès au nord à toute une série d'impasses [1], qui ne s'expliqueraient pas sans l'ancienne présence d'un mur transversal, orienté du levant au couchant.

Du fait que des limites avaient été assignées à la juiverie vicomtale, il ne faut pas conclure que cette juiverie constituait un *ghetto* ou un *call juich*, c'est-à-dire un quartier séparé du reste de la Cité par des murs crénelés et des portes verrouillées. La juiverie du vicomte, comme d'ailleurs celle de l'archevêque, était un quartier ouvert. Le groupement des Juifs vicomtaux le long de la rue de la Fusterie et des autres rues voisines s'explique, non par la réglementation de l'autorité vicomtale, mais par la même raison qui réunissait, dans tel quartier ou dans telle rue, les artisans de même métier, les *pareurs* dans la rue de la *Parerie*, les *aludiers* ou parcheminiers dans la rue de l'*Aluderie*, les savetiers dans la rue de la *Sabaterie*, les couteliers dans la rue de la Coutellerie, etc. ; par la même raison encore qui déterminait à vivre côte à côte les étrangers établis dans les colonies phéniciennes, grecques ou romaines, et à constituer dans la même enceinte autant de villes qu'il y avait de races ou de civilisations différentes [2].

Ce qui prouve que la juiverie vicomtale n'était pas un quartier fermé, c'est qu'elle n'était pas exclusivement habitée par des Juifs : des chrétiens y vivaient aussi, comme nous le montrent certaines dispositions d'un acte de 1278 [3]. D'ailleurs, pour n'avoir aucun doute là-dessus, il suffit de jeter un coup d'œil sur les actes de vente de 1307 et de 1308 : on y voit que presque toutes les maisons des Juifs vicomtaux confrontaient des immeubles chrétiens [4].

1. Ces impasses étaient bien plus nombreuses au moyen âge, l'administration municipale s'étant appliquée depuis à en ouvrir le plus possible.

2. C'est également par inclination et par intérêt que les Juifs narbonnais ne s'établirent jamais dans le Bourg et restèrent confinés dans la Cité. Il est bien question dans un acte du 2 mars 1092 (*Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, cc. 724-725) d'un Juif de l'abbé de Saint-Paul, mais c'est là un fait exceptionnel. D'autre part, parmi les sept témoins qui assistèrent, le 5 septembre 1302, à la criée publique qui fut faite au bout de la Parerie-Neuve du Bourg, nous relevons le nom du marchand B. Bonmacip, Juif (Bibl. nat., Collection Doat, t. 49, f°s 309-316). Mais en qualifiant Bernard Bonmacip de Juif, le scribe s'est sûrement trompé. Ce marchand fut consul du Bourg de Narbonne en 1314 (Voy. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, table alphabétique, au mot *Bonimancipii* (*Bernardus*). L'erreur du scribe s'explique par ce fait que beaucoup de Juifs s'appelaient à Narbonne Bonmacip.

3. *Invent. de la ville de Narb.*, *Annexes de la série AA*, pp. 151-152.

4. Voici les noms de quelques immeubles appartenant à des chrétiens et qui confrontaient des maisons juives : tenure ou manse de Raimond d'Avignon (Saige, *op. cit.*,

XII. — L'examen des actes de vente nous permet également de nous faire une idée de la fortune des principaux Juifs vicomtaux, du point de vue de la propriété bâtie.

Le plus grand propriétaire de maisons de la juiverie vicomtale — et en tout cas le seul alleutier — était le chef même de la communauté, Momet Tauros, plus connu sous le nom de « Roi Juif ». Le groupe le plus important de maisons possédées par Momet Tauros était désigné par l'appellation de *Cortada*; de même que la *mansade* était un ensemble de manses, la *cortade* était un ensemble de courtils, ou maisons donnant probablement sur une vaste cour intérieure. La *Cortada* comprenait notamment la maison d'habitation du « Roi Juif » et quatre autres maisons, dont deux étaient louées à un coreligionnaire, Vidal de Sauve. Momet Tauros possédait ces cinq maisons à titre allodial [1], ainsi que six autres situées en dehors de la *Cortada*. Il détenait, en outre, de nombreuses maisons à titre censitaire : quatre rez-de-chaussée de maisons, munis de portails (*quatuor portalia domorum inter sotulos et solerios*), trois maisons entières [2], enfin douze maisons, constituées par un simple rez-de-chaussée [3]. Momet Tauros possédait donc une trentaine de maisons ou parties de maisons, qui furent vendues au prix total de 670 livres de petits tournois [4].

Au-dessous du « Roi Juif », venait immédiatement Samuel Vidal de Lescaleta. Ce dernier possédait à lui seul : la maison où habitait

pp. 278 et 285), tenure de Pierre Foraville (*Ibid.*, pp. 278 et 283), maison de Bérenger Christofe (*Ibid.*, p. 278), maison de Pierre Melet, barbier (*Ibid.*, p. 281), manse de Quarante, tenure de Pierre Delport, tenure de Pierre Corregier (*Ibid.*, p. 282), tenure de Jean d'Avignon (*Ibid.*, pp. 282, 283, 284, 285), tenure de Pierre Crestia, pareur (*Ibid.*, pp. 282 et 285), tenures de Raimond Durand, poissonnier, et de Raimond Jacme, notaire (*Ibid.*, p. 282), maison de Pierre de Cuxac, fustier, tenure de Bérenger Ancelaire, poissonnier, tenure de Jean de Saint-Pons (*Ibid.*, p. 283), tenures des enfants d'Antoine Karante, de Guillaume Candelier, de Regnet, notaire, de Pierre-Arnaud de Fraissé (*Ibid.*, p. 284), tenures d'Ameil Bourgués, de Bernard Estève, du Bourg, d'Aimard de Bages, de Pierre Raseire (*Ibid.*, p. 285).

1. Cette allodialité de la *Cortada*, les consuls de la Cité, qui firent l'acquisition de cet immeuble pour y installer le siège de leur consulat, la rappelèrent souvent dans la suite (*Invent. des arch. de la ville de Narb.*, *Annexes de la série AA*, p. 359, 2e col. Cf. Saige, *op. cit.*, p. 44, et Chénon, *Étude sur l'histoire des alleux en France*, p. 55).

2. Saige, *op. cit.*, p. 278 ; Blanc, *op. cit.*, p. 566.

3. Saige, *op. cit.*, p. 284 : « Item duodecim domos inter sotulos et solerios que fuerunt Mometi Tauro, regi Judeorum... »

4. Il est probable que Momet Tauros possédait, non pas seulement des maisons, mais aussi des champs et des vignes. Cependant, nous constaterons plus bas, en étudiant la condition des terres juives, que les ancêtres de Momet Tauros, ainsi d'ailleurs que beaucoup d'autres Juifs, mirent en vente la plupart de leurs terres au cours du XIIIe siècle, tout comme s'ils avaient prévu en partie la confiscation royale de 1306.

Me Abraham, vendue 100 livres [1], trois maisons enclavées dans la *Cortada*, vendues 55 livres [2], une autre maison vendue 201 livres [3], — c'était probablement sa maison d'habitation, — cinq rez-de-chaussée munis de petits portails, vendus 85 livres [4]. Samuel Vidal de Lescaleta possédait, en outre, en communauté avec son frère Samuel Bonmacip, une maison composée seulement d'un rez-de-chaussée et pourvue de cinq petits portails et d'un four [5], vendue 110 livres. Ce Juif disposait de onze maisons ou parties de maisons vendues au prix total de 496 livres.

Quant à Samuel Bonmacip de Lescaleta, il possédait en seul une maison munie de huit petits portails, vendue 82 livres [6], une maison *de transcurte*, vendue 40 livres [7], enfin, une autre maison, vendue 35 livres [8]. La fortune immobilière de Samuel Bonmacip était donc bien inférieure à celle de son frère, puisqu'il ne possédait que quatre maisons ou parties de maison, valant au total 212 livres.

Plus riche que Samuel Bonmacip de Lescaleta, mais moins riche que son frère Salomon Vidal, le Juif Davin de Naufagim possédait plusieurs maisons, qui furent vendus 310 livres [9].

En cinquième lieu venait Meïr Cohen, fils de feu Abraham de Perpignan : ses deux maisons furent vendues 180 livres [10].

Au sixième rang, Salomon de Montpellier [11], Bonisaac de Lunel et

1. Saige, *op. cit.*, p. 278 ; Blanc, *op. cit.*, p. 506.

2. Ces trois maisons furent vendues, avec plusieurs autres, au prix de 92 livres. Les trois maisons de Samuel Vidal avaient été estimées 45 livres et le lot dont elles faisaient partie, 75. En supposant que ces trois maisons aient bénéficié d'une hausse proportionnelle au prix de vente du lot tout entier, nous obtiendrons pour leur prix de vente 55 livres.

3. Saige, *op. cit.*, p. 284 : « Item domum sive hospitium Samuelis Vitalis de Scaleta... »

4. *Ibid.*, p. 285 : « Item quinque portalarias inter sotulos et solerios Samuelis Vitalis de Scaleta... »

5. *Ibid.*, p. 282 : « Item hospicium, in quo est furnus et sunt quinque portaliere, inter sotulos et solerios... quod fuit Samuel Vitalis de Scaleta et Samuel Bomacip... » Il est probable que ces *portaliere* ou *portalia* étaient des arcades en plein-cintre ou en tiers-point servant de devanture à de petites boutiques.

6. *Ibid.*, p. 282 : « Item unum hospicium quod fuit Samuel Macip Scaleta... in quo sunt octo portaliere... »

7. *Ibid.*, p. 284 : « Item domum de transcurte que fuit Samuelis Macip Scaleta... »

8. *Ibid.*, p. 284 : « Item hospicium quod fuit Samuel Bomacip... »

9. *Ibid.*, p. 284 : « Item domos et hospitia que fuerunt Davini de Naufagim... »

10. Saige, *op. cit.*, p. 282 : « Item duo hospicia sese tenentia... que fuerunt Mayr Cohen, filii quondam Abrahe de Perpehennio... »

11. *Ibid.*, p. 282 : « Item unum hospitium quod fuit Salomonis de Montepessulano... »

David de Melgueil, possédaient chacun une maison dont le prix de vente s'éleva à 100 livres [1].

En somme, et à supposer que tous les actes de vente relatifs à la liquidation des maisons qui avaient appartenu aux Juifs vicomtaux nous soient parvenus au complet, — ce qui est très peu probable, — la valeur totale de ces maisons aurait été de plus de 4,000 livres.

XIII. — A côté des habitations des particuliers, s'élevaient les édifices de la communauté. Le plus important se dressait en dehors des limites de la juiverie [2], dans la paroisse de N.-D. de la Major : c'était l'École-Vieille ou les Écoles-Vieilles. Cet édifice servait à l'enseignement et au culte : c'était à la fois une maison d'école et une synagogue. D'ailleurs les deux termes de *scola* et de *synagoga* étaient alors synonymes [3], le culte judaïque comprenant surtout la prière et l'enseignement. Les maisons où se trouvaient les Écoles-Vieilles furent vendues 620 livres [4] : c'étaient donc de très beaux édifices, si l'on songe que les trente maisons du « Roi Juif » ne valaient que 50 livres de plus. Cette école-synagogue étant déjà qualifiée de l'épithète de vieille en 1217 [5], il est vraisemblable qu'elle remontait à l'époque carolingienne.

La maison où se trouvaient les Petites-Écoles des Juifs était un

1. *Ibid.*, p. 285 : « Item hospicium Bonisach de Lunello, mariti Stelle... » — « Item hospitium quod fuit Davi de Melgorio... » Beaucoup de Juifs vicomtaux possédaient des maisons pour moins de 100 livres. La maison de Bonjudas de Mazères fut vendue 85 livres (*Ibid.*, p. 282) ; les trois maisons attenantes de Bondia de Surgières, 80 livres ; celle de Vidal Bourdel, 70 livres (*Ibid.*, p. 283) ; les trois maisons de Bonéfant de Béziers, 70 livres également ; celle de Salomon Aliazar et celle d'Avignonne, 46 livres chacune (*Ibid.*, p. 285) ; la maison de Vidal Navarrès et celle d'Isaïe d'Aix, 30 livres chacune (*Ibid.*, p. 284). Les cinq maisons de Durand de Sommières, Bonjudas de Millau, Vidal de Sommières, Dieulogar de Béziers, Joseph Boget, Salomon de Melgueil, Moïse Falcanas devaient être de bien modestes logements : elles furent vendues en tout 80 livres (*Ibid.*, p. 282). Enfin, les maisons de Salomon de Saverdun, Vidal Geissier (Blanc, *op. cit.*, p. 577, note), de Dieulosal Vidal (Saige, *op. cit.*, p. 281), d'Astruc d'Alet, d'Astrug Nogrel, de Bonjudas Sescaleta, de Moïse Bonafous (*Ibid.*, p. 283), d'Astrugue de Provence (*Ibid.*, p. 284), de Bonafous de Nafagim (*Ibid.*, p. 285), furent adjugées pour moins de 30 livres chacune.

2. Saige, *op. cit.*, p. 156 : « ...et Scolam Vetulam cum suis pertinenciis, licet sit extra has affrontationes subscriptas... » (acte du 8 mars 1217).

3. P. Vidal, *Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne*, tirage à part de la *R. É. J.*, Paris, 1888, in-8°, p. 27 : « ...scola sive sinagoga... »

4. Saige, *op. cit.*, p. 284 : « Item hospitia, cum suis pertinenciis, in quibus erant Scole Antique Judeorum, que sunt in parrochia Beate Marie Majoris..., precio sex centarum viginti librarum turonensium parvorum. »

5. A cette époque, on ne disait pas les Écoles-Vieilles, comme plus tard en 1308, mais l'École-Vieille (*Scola Vetula*).

édifice de moindre importance, mais de grande valeur tout de même, puisqu'il fut vendu 350 livres [1]. Les Petites-Écoles n'existaient pas encore au commencement de l'année 1217 [2]. C'est dans la maison même des Petites-Écoles que devait se trouver la Synagogue-Neuve, ainsi appelée par opposition à la Synagogue-Vieille. La construction de la nouvelle synagogue fut terminée dans les derniers jours de décembre 1239, ou dans les premiers jours de janvier 1240 : c'est, du moins, ce que l'on peut inférer de l'inscription hébraïque suivante, dont nous donnons une traduction d'après le texte latin restitué par Du Mège [3] : « L'édifice du temple, avec l'arche et le mur oriental, fut achevé au mois de *thebet* de l'an 5000. Pour faire réapparaître à nos yeux l'édifice qui abrite le sanctuaire, Dieu mettra un terme à notre captivité et rassemblera son peuple dispersé, ainsi qu'il est écrit : « *Il te rappellera d'au milieu de tous les peuples, parmi lesquels il t'aura dispersé ; il fera cesser ta captivité, ton souverain maître : Dieu* [4]. » Aie donc confiance en lui de tout temps, peuple ! Épanchez en lui votre cœur ! Dieu est notre refuge. *Sela !* »

L'éditeur de l'*Histoire de Languedoc* et l'auteur des *Mémoires de l'histoire de Languedoc* nous ont encore conservé le texte latin de deux autres inscriptions hébraïques, qui, de même que la précédente, devaient appartenir à la Synagogue-Neuve. La première de ces deux inscriptions, dont l'érudit Catel nous a transmis la version latine, est conçue à peu près dans les mêmes termes que celle du mois de *thébet* 5000. Mais Du Mège estime avec raison qu'elle n'en

1. Saige, *op. cit.*, p. 283 : « Item hospitium in quo erant Scole Judeorum inferiores, site in parrochia Sancti Cosme... »

2. Il est bien question dans l'acte du 8 mars 1217, non seulement de l'École-Vieille, mais aussi des écoles (*et scholas vestras*) juives en général. Cependant, les Petites-Écoles n'y sont pas mentionnées.

3. Dom Devic et dom Vaissete, *Hist. de Lang.*, éd. Du Mège, t. IV, *Additions et notes du livre XVIII*, p. 100, 1re col. : « Perfectum fuit œdificium templi cum arca et pariete orientali, mense *thebeth*, anno quinti millenarii. Ad videndum œdificium domus sanctuarii, reducet autem Deus captivitatem nostram, congregabitque expulsum nostrum, secundum illud quod scriptum est : « *Et congregabit te ex omnibus populis, apud quos disperserit te, Adonaï, Deus tuus;* [reducet] *captivitatem tuam.* » Confidite ei omni tempore, populo ! Effundite coram eo cor vestrum ! Deus est refugium nostrum. Sela ! » Du Mège avait déjà étudié cette inscription dans un *Mémoire sur quelques inscriptions hébraïques de Narbonne* (*Mémoires de la société des Antiquaires de France*, t. VIII, p. 336 et suiv.).

4. L'inscription cite inexactement le troisième verset du chap. XXX du Deutéronome, lequel est ainsi conçu : « Reducet Dominus Deus tuus captivitatem tuam, ac miseribitur tui, et rursum congregabit te de cunctis populis, in quos te ante dispersit. » Le commencement de cette inscription « Perfectum fuit œdificium templi... » rappelle la fin de I Rois, LX, 25 « ...perfectumque est templum » La fin de l'inscription « Deus est refugium nostrum » est une réminiscence du verset 2 du chap. XLV des Psaumes « Deus noster refugium ».

est pas un fragment [1]. Cette inscription s'exprime ainsi : « Que les fils adoptifs de la vertu et de la religion voient apparaître, enfin, le terme de leurs tribulations et la restauration de Benjamin ; qu'ils revoient la maison de la sanctification, et alors, se tiendront de nouveau les sabbats, selon qu'il a été écrit : « *Et je te rassemblerai d'entre tous les peuples parmi lesquels je t'aurai dispersé.* » Confie-toi en lui de tout temps ! Le peuple qui adore sa face restera en son cœur. Que l'espoir se réalise pour nous [2] ! »

La version latine de la troisième inscription hébraïque relative à la Synagogue-Neuve de Narbonne a été également reconstituée par Du Mège. Elle reproduit, à quelques variantes près, les paroles que Salomon adressa à Dieu pour lui consacrer le Temple, dont il venait de faire terminer la construction : « Si le ciel et les cieux des cieux ne peuvent te contenir, combien moins cette maison que j'ai bâtie [3]. »

Il est clair que les trois inscriptions que nous venons d'examiner se rapportent à l'achèvement de la Synagogue-Neuve, et commémorent peut-être la cérémonie de sa consécration.

Outre les édifices de l'enseignement et du culte, la juiverie vicomtale possédait des établissements de bienfaisance, un hôpital, appelé la maison de l'Aumône [4], dont dépendaient trois ouvroirs, situés dans un angle extérieur de la *Cortada* [5]. Le tout fut vendu 100 livres : les édifices hospitaliers n'avaient donc pas la même importance que les édifices religieux et scolaires.

Enfin, la communauté juive disposait d'une maison de bains [6].

1. Du Mège, *Mémoire*, pp. 350-351, et *Hist. de Lang.*, t. IV, *Additions et notes*, p. 100, 1re col.

2. Voy. le texte latin dans Catel, *Mémoires de l'histoire de Languedoc*, p. 3. Cf. Du Mège, *Mémoire*, pp. 350-351, et *Hist. de Lang.*, t. IV, *Additions et notes*, p. 100, 1re col.

3. L'inscription portait : « Non complectuntur te, o Deus, cæli cælorum, multo minus domus ista quam ædificavimus. » Quant au verset 27 du chap. VIII du troisième livre des *Rois* il est ainsi conçu : « Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram ? *Si enim cælum, et cæli cælorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi !* » D'après Du Mège, l'inscription se terminait ainsi : « Sed inter nos illa est ad legem tuam, quod autem tu discecuisti rectissime pro populo tuo, confirmatam pro fine dierum, iste erunt dies œterni, et sic confirmabis fidelitatem tuam. » (Du Mège, *Mémoire*, pp. 351-356, et *Hist. de Lang.*, t. IV, *Additions et notes*, p. 100, 1re col.).

4. Saige, *op. cit.*, p. 283 : « Item hospitale, sive hospitium quod fuit Elemosine Judeorum, situm ibidem, confrontatum de circio et aquilone in viis, pretio trigenta librarum turonensium parvorum. »

5. *Ibid.*, p. 285 : « Item tria operatoria que fuerunt Elemosine Judeorum, sita in dictis Judaicis, confrontata de meridie in carreria, de circio et aquilone in Curtada, precio septuagenta librarum turonensium parvorum. »

6. *Ibid.*, p. 284 : « Item hospitium sive domum in qua erant balnea Judeorum, situm in dictis Judaicis,... pretio sexaginta unius librarum turonensium parvorum. »

XIV. — Nous allons essayer maintenant, en nous aidant de l'orientation des maisons juives, telle qu'elle nous est fournie par les actes de ventes de 1307 et 1308, de reconstituer la topographie de la juiverie vicomtale.

Le groupe de maisons le plus important, — et apparemment le plus ancien, — était formé par la *Cortada* du « Roi Juif » et les maisons attenantes ou immédiatement environnantes. Ce groupe comprenait les deux îles qui, dans le plan de 1720, portent les dénominations de « Cour du Roi » et « Poids de la farine » : ces deux îles sont encadrées aujourd'hui par les rues de l'Ancien-Courrier, Corneille et Louis-Blanc. L'appellation de « Cour du Roi » ne rappelait pas la *Cortada regis Judeorum*, mais la cour de la viguerie royale, créée en 1347 par Philippe VI de Valois. Toutefois, comme c'est dans la *Cortada* que fut installé le siège de cette viguerie, il en faut conclure que c'est dans l'île dite « Cour du Roi » que se trouvait auparavant la *Cortada* du « Roi Juif »[1]. Outre la *Cortada*, constituée par la maison d'habitation de Momet Tauros, les deux maisons louées à Vidal de Sauve, trois maisons appartenant à Samuel Vidal de Lescaleta et deux autres maisons appartenant à Momet Tauros[2], l'île de la « Cour du Roi » comprenait deux maisons de Samuel Vidal de Lescaleta, dont l'une habitée par Me Abraham[3], les trois ouvroirs de l'Aumône, les maisons d'Astruc de Surgières et de Moïse Bonafous, huit autres maisons du « Roi Juif[4] » et cinq rez-de-chaussée de Samuel Vidal de Lescaleta. L'île du « Poids de la Farine » comprenait les maisons d'Astrugue de Provence, d'Astruc Nogrel, de Vidal Bourdel[5], de Meïr Cohen[6],

1. Acquise par les consuls de la Cité, la maison d'habitation du « Roi Juif » devint, d'abord, le nouveau siège de leur consulat (Blanc, *op. cit.*, p. 576 : « ...l'ostal que fonc d'en Mamet Tauros, juzieu, per autre nom apelat Rei Juzieu, e d'autres hostals tenentz ab l'ostal desus dit, en local ostal feron lo cossolat de Sieutat. ») La *Cortada* devint ensuite le siège de la viguerie royale (*Invent. des arch. de Narb.*, *série AA*, p. 31, note 1. Cf. Saige, *op. cit.*, p. 44).

2. La *Cortada* confrontait, au nord, la rue actuelle Corneille, et, au midi, une impasse qui ne devait pas être très éloignée de la rue de l'Ancien-Courrier.

3. Ces cinq premières maisons de Samuel Vidal de Lescaleta confrontaient toutes, au nord, la rue Corneille.

4. De ces huit maisons, les six allodiales devaient confronter, au nord et à l'ouest, la rue Corneille. C'est probablement dans cette même île de la « Cour du Roi », au nord de la rue de l'Ancien-Courrier et à l'ouest de l'impasse de la *Cortada*, que devaient se trouver les quatre rez-de-chaussée du « Roi Juif » qui confrontaient, à l'est, une impasse et, au midi, la rue de la Fusterie. Une autre maison du « Roi Juif » confrontait également, au midi, cette dernière rue (aujourd'hui rue de l'Ancien-Courrier).

5. Ces trois maisons confrontaient, au nord, la rue Corneille, la troisième s'élevant à l'angle des rues Corneille et Louis-Blanc.

6. Les deux maisons de Méïr Cohen confrontaient probablement à l'est, la rue Louis-Blanc.

neuf rez-de-chaussée de Moïse Bonafous et une maison de Samuel Bonmacip de Lescaleta. Dans l'île de « L'Hôpital de la Croix », se trouvait la maison de Davin de Melgueil[1]. Au nord-ouest de cette dernière, et confrontant, à l'ouest, la rue Droite actuelle, s'élevait la maison de Vidal de Melgueil. C'est probablement, dans cette même île, à l'angle des rues Corneille et Louis-Blanc, que se trouvaient les maisons de Bondia de Surgières et de Bonjudas de Mazères. On peut rattacher à ce premier groupe les trois maisons à un seul étage des enfants de Salomon de Melgueil : ces maisons étaient contiguës au palais vicomtal[2]; elles se trouvaient donc au midi de la rue de la Fusterie.

Le second groupe de maisons juives se trouvait disséminé dans l'île de la Major, entre les rues actuelles Louis-Blanc, Auber, de la Sous-Préfecture et de l'Ancien-Courrier. Cette île présente aujourd'hui trois impasses : les impasses Jussieu, Ponsard et Buffon[3]. Dans la paroisse de l'église N.-D. de la Major, qui donna son nom à la dite île, mais en dehors des limites de la juiverie, confrontant les voies publiques de toutes parts, s'élevait la Synagogue-Vieille. Nous croyons qu'il faut placer cette synagogue dans l'île Sainte-Anne, entre les rues Louis-Blanc, Littré et Auber. L'île Saint-Vincent, située immédiatement à l'est de l'île Sainte-Anne, ne pouvait renfermer la synagogue, puisqu'elle était occupée par le couvent de N.-D. de la Croix.

Le troisième groupe de maisons était situé dans la paroisse de l'église Saint-Cosme. Faisaient probablement partie de cette paroisse les cinq îles comprises actuellement entre les rues de l'Arcade, de l'Ancien-Courrier, de la Major, le boulevard Gambetta et le cours de la République. Dans le plan de 1720, ces cinq îles portent les noms de Sainte-Zacharie, Saint-Barthélemy, Saint-Cosme, Saint-Alexandre et l'École. Or, c'est dans une de ces îles que se trouvaient les Écoles-Neuves ou Synagogue-Neuve. Il est vraisemblable que l'appellation d'île de l'École rappelait l'ancien édifice de la communauté juive. Les Écoles-Neuves ou Petites-Écoles confrontaient au nord, la rue de la Comédie actuelle, et à l'est, une impasse, qu'il faut identifier avec la rue Mondonville, laquelle devait être fermée alors au midi par la muraille méridionale de la Cité. A l'est des Écoles-Neuves et de l'impasse dite de

1. Cette maison confrontait, à l'est, la rue Corneille et l'impasse de même nom.

2. Saige, *op. cit.*, p. 292 : « ...domos liberorum Salomonis de Melgoris, in quibus sunt tres sotuli et tres solarii, que conjunguntur cum palatio nostro... »

3. A l'est de l'une de ces impasses, se trouvaient les maisons de Salomon de Montpellier, Bonafous de Nafagim, Bonet d'Ouveillan, Jusse d'Alet.

l'École (aujourd'hui rue Mondonville), se trouvaient les maisons de Bonjudas Sescaleta et d'Isaïe d'Aix, qu'il faut placer par conséquent dans l'île Saint-Alexandre.

Enfin, les cinq maisons de Durand de Sommières, de Bonjudas de Millau, Vidal de Sommières, Dieulogar de Béziers, Joseph Boget, Salomon de Melgueil et Moïse Falcanas se trouvaient situées au lieu-dit « l'Ile ». Nous identifions ce lieu-dit avec l'île Sainte-Barbe, entourée aujourd'hui des rues de la Major, de l'Ancienne-Porte-des-Catalans et de la Sous-Préfecture.

Pour les autres maisons juives, il nous a été impossible d'établir des identifications quelque peu vraisemblables. Nous ne pouvons pas, d'ailleurs, nous dissimuler tout ce qu'il y a d'hypothétique dans la reconstitution topographique que nous venons de tenter. Ce jeu de patience, qui consiste à grouper des immeubles, dont les confronts nous sont donnés par les actes d'une façon très imparfaite, dont, au surplus, la configuration a beaucoup varié dans la suite des siècles, ne laisse pas d'être un exercice fort périlleux, et, le plus souvent, illusoire.

XV. — Au milieu de la population chrétienne de Narbonne, la communauté juive des vicomtes jouissait d'une certaine autonomie administrative. Nous avons vu plus haut que dix notables juifs avaient été délégués par la communauté pour recevoir du vicomte la charte de franchise du 8 mars 1217 [1]. Il ne semble pas qu'à cette époque, la juiverie vicomtale ait été déjà représentée par des mandataires permanents. La condition précaire où se trouvaient les Juifs du vicomte avant 1217 ne pouvait comporter de représentation autonome. Il faut donc considérer ces dix prud'hommes comme de simples procureurs ou syndics, choisis en vue d'une mission temporaire et pourvus d'attributions limitées.

Mais il est advenu pour la communauté juive ce qui s'est produit pour les autres communautés laïques du Narbonnais [2] ; le mandat provisoire des syndics s'est transformé en un mandat permanent. Seulement, à l'instar de la population chrétienne au milieu de laquelle ils vivaient, les Juifs vicomtaux ont désigné leurs représentants par l'appellation plus relevée de consuls, à moins que, à l'exemple des communautés rurales du Narbonnais, la représentation de la communauté juive n'ait été obligée, d'abord, avant d'être

1. § VI.

2. Voy. notre étude sur *Amauri II, vicomte de Narbonne*, 2e partie, chap. IV § IV.

investie des prérogatives du consulat, de se contenter des modestes attributions du syndicat.

Quoi qu'il en soit, la communauté juive des vicomtes était pourvue d'une administration consulaire à la fin de l'année 1278. Les consuls juifs étaient chargés de la police de la juiverie vicomtale, mais ils étaient subordonnés aux consuls de la Cité, dont ils devaient exécuter les règlements. Ainsi, en 1278, les Consuls de la Cité prirent un arrêté relatif au dépôt et à l'accumulation, dans les rues et les faubourgs de la Cité, de fumiers, de décombres, d'ordures et immondices, au jet d'eaux sales, ainsi qu'à la construction de maisons en saillie sur l'alignement des rues. En ce qui concerne l'application de ces divers règlements, l'arrêté porte que les consuls juifs de la juiverie vicomtale seront tenus de jurer, au moment de leur entrée en charge, d'observer les précédentes prescriptions. Ces mêmes consuls devront, à leur tour, exiger un serment semblable de vingt ou trente notables juifs. Les uns et les autres, consuls et notables, s'ils surprennent leurs locataires ou leurs voisins, chrétiens ou juifs, riches ou pauvres, en train de jeter des ordures devant leurs portes, ou d'enfreindre, en quelque manière, les autres prescriptions de l'arrêté municipal, seront tenus de dénoncer l'infraction aux Consuls de la Cité ou à leurs écuyers [1].

XVI. — Il ressort nettement de ce qui précède que les vicomtes de Narbonne ne cessèrent de pratiquer à l'égard de leurs Juifs la même politique judéophile. Respectueux de leurs coutumes et de leurs croyances, protecteurs dévoués de leurs personnes et de leurs biens, les vicomtes comprirent qu'ils avaient tout intérêt à ce que leur juiverie fût riche et florissante. Ils ne parurent pas s'émouvoir de l'extension considérable prise par les possessions immobilières de quelques notables juifs. Bien au contraire, ils favorisèrent ce développement, persuadés qu'ils en tireraient honneur et profit. Ils pratiquèrent largement les concessions de terres et de maisons. Ils furent accueillants aux Juifs étrangers qui venaient se fixer dans leur juiverie, et ils s'appliquèrent à les y retenir, non pas par des mesures coercitives, mais par l'octroi de privilèges et l'exonération de quelques charges.

Nous n'avons retrouvé la trace d'aucun emprunt consenti aux vicomtes par leurs Juifs, et pourtant peut-on douter que ces sei-

1. *Invent. des arch. de la ville de Narb.*, *Annexes de la série AA*, pp. 151-152. Cf. Saige, *op. cit.*, p. 45.

gneurs, souvent besogneux, n'aient eu recours aux bons offices de leurs sujets hébreux? En vérité, nous avons très peu de renseignements sur les procédés suivis par la fiscalité vicomtale à l'égard de la communauté juive. Il est certain, cependant, qu'en dehors des contributions régulières, les Juifs vicomtaux ne furent pas trop pressurés par le gouvernement vicomtal. Il semble, d'autre part, que tenant compte à leurs seigneurs de leurs bons procédés, les Juifs vicomtaux se soient exécutés de bonne grâce, sans se plaindre.

La politique judéophile des vicomtes aboutit à la formation d'une des juiveries les plus florissantes du moyen âge. Aussi, quand la mesure spoliatrice de 1306 vint anéantir ce centre de richesse et de culture, et condamner à l'exil ces excellents sujets des vicomtes de Narbonne, nul doute que les exilés n'aient ressenti, en quittant à jamais leurs demeures familiales, la même désolation que leurs lointains ancêtres hébreux, quand ils furent chassés de la mère patrie.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

SEPT ÉPITAPHES HÉBRAIQUES

DE GRÈCE[1]

MM. Ezio Schulhoff et Jean Hatzfeld, de l'École française d'archéologie à Athènes, ont eu l'obligeance de nous communiquer les inscriptions suivantes, découvertes par eux au cours de leurs recherches et estampées par leurs soins.

Les trois premières proviennent de Thèbes :

1°	. . . . .	. . . (Ci-gît)
	[נפטר] בשנת הצ׳	[décédé] l'an 5090
	שמואל בן הר׳	Samuel fils de R.
	מנוחתו כבוד ע[ם]	[Il repose] glorieusement avec...

M. Keramopoulos, ancien Éphore (conservateur-directeur) du musée de Thèbes, a bien voulu prendre et nous expédier l'estampage de cette épitaphe, écrite sur marbre antique. Du côté droit de l'inscription, le marbre porte un trou de scellement provenant sans doute de ce que jadis la pierre avait servi à un autre emploi. Elle se trouve encastrée dans l'enceinte du jardin du Dr Tsatsaris, propriété sise dans le lit du torrent de Dirké, soit à l'ouest de la ville de Thèbes.

Pourtant, d'après ce que nous apprend M. Keramopoulos, au dire d'un octogénaire cultivé, souvent dépositaire exact de traditions locales, le quartier juif à Thèbes était situé au point le plus élevé de la Cadmée, c'est-à-dire au sud de la ville.

Cette pierre, qui à l'origine comprenait au moins quatre lignes, ne présente plus qu'un texte très mutilé ; il manque le premier

1. Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 31 juillet 1908.

mot dans les lignes 1 et 3. La phrase, inachevée dans la ligne 3, exigeait au moins encore une ligne à la suite ; toute la partie gauche a été brisée.

Il en résulte qu'à la suite du nombre 5090 (= 1330), il y avait peut-être encore une lettre pour désigner une unité. — A la ligne 2, il manque le nom de l'ascendant du défunt. — Après la ligne 3, la fin de l'eulogie manque.

On remarquera une particularité, dont, à notre connaissance, il n'y a pas d'autre exemple en épigraphie juive : c'est que l'épitaphe commence par la date et continue par le nom du défunt. — Les caractères dénotent des mains peu habiles en gravure.

2° .1 [זאת קבורת (?)] ד דר
.2 . . . . . כה"ר אבשלום
.3 יצו אשר נכסף[1] אל קדושו
.4 ושבה אל אלהים נפשו
.5 יום ד' כ"ג לסיון שטו : ולקטו אראלי'
.6 עצמיו סדר והתחזקת ולקחת[2] מפרי
.7 פרש' ויפול משה ואהרן[3] בן י"ז שנה במותו
.8 בתיוץ

TRADUCTION.

1. [Voici le tombeau de]
2. ...fils de Maître Absalon,
3. Que Dieu le garde ! Il soupirait après son saint,
4. et son âme est retournée vers Dieu,
5. le mercredi 23 Siwan (5)315 [4]. Des anges ont recueilli
6. ses ossements, à la section « tu t'affermiras et prendras du fruit »,
7. péricope (où il est dit) : « Moïse et Aron tombèrent. » Il avait 17 ans en mourant,
8. à Thèbes.

A la ligne 2, c'est très probablement le nom du défunt qui manque, puisqu'après le nom du père, qui termine cette ligne, on trouve, au commencement de la ligne 3, une eulogie applicable seulement à un vivant. Ce vœu prouve que le père a survécu au fils.

Ligne 4. Cette locution, servant à formuler la croyance à l'im-

1. Ps., LXXXIV, 3.
2. Nombres, XXIII, 20 (section שלח לך).
3. Nombres, XIV, 5.
4. Correspondant au 12 juin 1555.

mortalité de l'âme, se retrouve sur l'épitaphe de Don Méir Halévi, dit Aboulafia ben Salomon Allavi [1], mort à Tolède en 1349, de même que l'idée du désir, exprimée dans la ligne précédente, se retrouve, avec les mêmes termes, dans l'épitaphe d'un Isaac ben Israël mort en 1303 dans la même ville [2].

Ligne 5. La légende de l'intervention d'anges, auprès d'un mort éminent, est déjà, comme on sait, formulée par le Talmud [3].

Ligne 6. Dans la phrase biblique utilisée par le rédacteur de l'épitaphe, et qui fait allusion à la lecture sabbatique correspondante, le dernier mot מפרי, « du fruit » (à l'état construit), peut aussi se traduire : « de mon fruit », et viser le défunt

Ligne 8. Le seul mot de cette dernière ligne, mis à la place occupée d'ordinaire par une eulogie finale, arrête le lecteur de prime abord, d'autant plus que c'est une façon fort rare d'indiquer le lieu de décès. Cependant, dans le présent cas, on chercherait en vain l'abréviation par initiales d'une eulogie, et il n'y a pas à douter, par conséquent, que le mot תיבץ est l'équivalent hébreu du mot Thèbes, tel qu'il a été adopté par les Juifs thébains au moyen âge, conformément à l'usage fréquent parmi les Juifs du temps d'approprier un nom biblique, qui se rapproche autant que possible de l'énoncé du nom européen. C'est ainsi, nous fait remarquer M. Belleli, que pour le nom de Candie et pour rendre hommage à ses savants, on a trouvé la gracieuse identification de קן דעה (nid de science). Or, תבץ est un nom de lieu palestinien, situé non loin de Sichem (Juges, IX, 50, et II Samuel, XI, 21), appelé aujourd'hui Tubds, à quatre lieues au nord de Sichem [4]. Enfin, ce même nom appliqué à la ville grecque se trouve ainsi correctement écrit à la fin d'un ms. hébreu de la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford, dont le colophon, écrit en 1267, est ainsi conçu [5] :

נשלם בחדש ראשון יום ה׳ עשרה בו שנת זֹך בקרית תיבץ.

Dans notre épitaphe, il est vrai, l'avant-dernière lettre est un ו au lieu d'un ב ; mais on sait que, dans la prononciation des deux labiales *b* et *v*, la confusion est fréquente.

1. V. *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne* (1907), Tolède, n° 49, p. 331 [103].
2. *Ibid.*, p. 303 [75].
3. j. *Kilaïm*, 32 *b*, en haut (trad., t. II, p. 316) ; *Ketoubot*, 35 *a* ; b., 104 *a*.
4. Voir Robinson, *Neue biblische Forschungen*, p. 400 ; Guérin, *Samarie*, t. I, p. 357 et s.
5. Catalogue Neubauer, n° 2518 ; Fac-similia, pl. XXIV.

Ce marbre, qui jusqu'à présent se trouvait emmuré dans la maison de M. Condos, sise dans le même quartier que la précédente épitaphe, est maintenant transféré au musée de Thèbes, et c'est également aux bons soins de M. Keramopoulos que nous devons l'estampage.

3° Le texte suivant nous est parvenu dans un état déplorable. L'estampage, qui laissait déjà à désirer à cause du caractère très fruste des lettres, a encore souffert du voyage, de Délos à Paris. La pierre faisait primitivement partie d'une base de statue sur laquelle il y avait un mot grec, dont subsistent encore les deux lettres Δ I. Voici ce que l'on peut lire :

1. . . . . [ק]בר
2. . . . . למורה
3. . . . . לא[ו]ן קיימי
4. [בר] . . . . רקה ברבי
5. [של]מדה הפרנס נ"ע (?)
6. מ ת צ ב ד ה שנה
7. ה[קם ליצירה

Laissons de côté les deux premières lignes. A partir de la ligne 3, on peut supposer, mais sans en être certain, qu'on est en présence des noms du défunt et de ceux de ses ascendants : « Léon Caïmi, « fils de ...rcah, petit-fils de Salomon, l'administrateur défunt..., « l'an [5] 160 de l'ère de la création » (= 1400).

La lecture du nom de famille Caïmi nous a paru telle, parce que c'est encore actuellement un nom porté par un littérateur israélite de Corfou ; mais il faut reconnaître que, dans le dernier mot de la ligne 3, les lettres ne se lisent pas avec certitude.

Ligne 4. La fin du nom propre qui subsiste est probablement un mot analogue, comme forme désinente, à celle de Marco.

Lignes 5 et 6. Après avoir désigné le père du défunt, l'épitaphe porte, à la fin de la ligne 6, deux lettres douteuses : si ce sont les initiales de נוחו עדן, « qu'il repose au Paradis », ne font-elles pas double emploi avec l'abréviation probable (qui figure à la ligne 6) d'une autre eulogie ? Dans les cinq premières lettres de la ligne 6, ne peut-on pas voir les initiales des mots מנוחתו תהא צרורה בצרור החיים, « que son repos soit enveloppé dans le faisceau de la vie » ? Il est permis d'attribuer la seconde eulogie, non plus au père, mais au fils défunt.

Les quatre épitaphes suivantes sont conservées dans le cimetière de Chalcis, où M. le rabbin Nissim Obadia Simha a pris, au com-

mencement de janvier dernier, une copie que M. le professeur Lambros a eu l'obligeance de nous communiquer :

4° זאת מצבת קבורת מעלת החכם השלם כמו׳ה׳ר׳ אבשלום נ״ע
שנפטר לבית עולמו ביום חמישי לחדש אלול שנת ה׳ש׳נ׳ו

Voici la stèle funéraire de l'excellent savant parfait, le rabbin Absalon, qui repose au paradis ; il est parti pour sa demeure perpétuelle le cinquième jour du mois d'Eloul l'an 5356 (= 28 août 1596).

5° מצבת קבורת המעטרת מרת מלכה תנצבה בת אברהם
שאלתיאל נ״ע נפטרה ביום שני לחדש אדר שנת ה׳ש׳ס׳ג

Stèle funéraire de la distinguée dame Malca, fille d'Abraham Schealtiel qui repose au paradis, décédée le deuxième jour du mois d'Adar l'an 5363 (= 12 février 1603).

Après le prénom Malca, vient la formule usuelle d'eulogie, « que son âme soit enveloppée dans le faisceau de la vie ». Il est vrai que, d'une façon presque constante, cette formule se trouve à la fin des épitaphes ; mais il peut y avoir ici une exception, aussi bien qu'au n° 3 cette même formule est peut-être inscrite dès la ligne 6.

6° מצבת קבורת הגביר הוקם על[1] אשר אין בו מעל
הנבון ונעלה כה״ר אליה אברהם משאלוניקי ז״ל
נפטר ביום שישי לחדש אדר שנת ה׳ש׳ע׳ג

Stèle funéraire érigée[2] pour celui qui est sans défaut, le valeureux, intelligent et supérieur, Maître Élie Abraham de Salonique, d'heureuse mémoire, décédé le sixième jour du mois d'Adar, l'an 5373 (= 26 février 1713).

7° מצבת קבורת הנבון והרופא כה״ר אליהו הלוי ז״ל שנפטר
לבית עולמו ביום חמשה עשר לחדש אב שנת ה׳ת׳ה

Stèle funéraire de l'intelligent médecin Maître Élie Halévi d'heureuse mémoire ; il est parti pour sa demeure perpétuelle le quinzième jour du mois d'Ab, l'an 5405 (= 6 août 1745).

D'autres inscriptions hébraïques existent encore dans les musées de la Grèce ; mais elles sont enfouies dans l'amoncellement de pierres qui encombrent les galeries. Cependant, il ne faut pas

1. Allusion à II Sam., XXIII, 1 (*Rapport*, p. 79).
2. Littéralement : « Stèle de l'homme qui a été élevé en haut. » Le rédacteur s'est efforcé de trouver une allitération avec la qualification suivante.

désespérer d'en obtenir un jour la copie, sous l'impulsion du savant directeur de l'École française d'Athènes. Il suffira de lui rappeler que, dès le XVIIIe siècle, Fourmont avait rapporté de nombreux textes hébreux recueillis à Patras, que l'archéologue Lebas a examinés.

A Mistra, une trentaine d'épitaphes analogues ont été copiées à deux reprises : 1° par M. Béis, docteur en philologie, qui depuis longtemps (m'écrit-on) s'est proposé de les publier ; 2° par M. Jean Hatzfeld. Peut-être y a-t-il encore une troisième copie, puisque notre collègue, M. Isidore Lévy, se propose aussi de leur consacrer une étude détaillée.

Moïse Schwab.

L'ADRESSE DE LA COMMUNE DE STRASBOURG

A L'ASSEMBLÉE NATIONALE

CONTRE LES JUIFS

(AVRIL 1790)

On connaît la *Très humble et très respectueuse Adresse*[1] que, au moment où l'Assemblée Nationale discutait l'admission des Juifs aux droits civiques, lui adressa la ville de Strasbourg pour demander le maintien de la condition « privilégiée » des Israélites d'Alsace. Les documents publiés ici et extraits des Archives municipales de Strasbourg[2] montreront sous quelle pression de l'opinion publique la municipalité avait décidé cette démarche.

Dès le 23 août 1789, l'abbé Grégoire avait porté la question juive devant l'Assemblée[3]. Mais, bien qu'elle fût revenue à cinq reprises différentes[4], aucune résolution définitive n'était encore prise en janvier 1790 quant aux Juifs alsaciens. Ceux-ci multipliaient leurs efforts pour se faire reconnaître les droits des citoyens actifs, et le 28 janvier ils présentaient à la Constituante une pétition[5] pour

1. *Très humble et très respectueuse Adresse que présente à l'Assemblée nationale la commune toute entière de la ville de Strasbourg* (Strasbourg, impr. de Levrault, s. d. ; in-4°, 14 p.) [Bibl. Nat., 4° Ld^{184}.44 A]. Il en existe un autre état (Paris, impr. de Moutard, s. d. ; in-8°, 20 p.) [Bibl. Nat. 8° Ld^{184}.44] et un texte allemand : *Unterthänigste-gehorsamste Vorstellung der gesammten Gemeinde der Stadt Strassburg an die National-Versammlung* (Strasbourg, impr. de Le Roux, in-4°, 11 p.). Le texte français est réimprimé dans les *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, 1re série (1789-1800), t. XII, p. 711-714.

2. Liasse II, 79.

3. A.-E. Halphen, *Recueil des lois, décrets, ordonnances concernant les Israélites*, p. XXXVI-XXXVII.

4. Séances des 3 et 28 septembre, 14 octobre, 21 et 24 décembre 1789.

5. *Pétition des Juifs établis en France, adressée à l'Assemblée Nationale le 28 janvier 1790, sur l'ajournement du 24 décembre 1789* (Paris, impr. de Prault, 1790 ; in-8°, IV-107 p.) [Bibl. Nat. 8° Ld^{184}.37]. Réimprimée dans les *Archives parlementaires*, 1re série (1789-1800), t. XII, p. 720-733.

demander que leur situation fût réglée en même temps et de même façon que celle de leurs coreligionnaires du Midi. L'émotion dans toute la province était considérable [1]; la ville de Strasbourg était en pleine « fermentation ».

Les Juifs avaient surtout rencontré des défenseurs à l'intérieur de la France [2]. Cependant, à Strasbourg même, il se trouvait un groupe de citoyens « assez éclairés et libres de préjugés pour souhaiter aux Juifs la liberté civique [3] ». La Société des Amis de la Constitution [4] avait pris nettement parti pour les Israélites. L'un des secrétaires, M. Levrault [5], avait demandé, le 17 février, de faire réfuter le récent libelle de M. de Foissac [6], « qui pourrait devenir très funeste aux Juifs d'Alsace dans les circonstances actuelles ».

Trois jours après, dans la même séance, où elle recevait comme membre Max Beer, la Société nommait une commission chargée des « affaires des Juifs » et, le 27, M. Brunck [7] lisait, « au milieu des plus vifs applaudissements », son rapport sur cette question de l'état civil des Juifs. Ce rapport, imprimé en suite d'une délibération du 2 mars [8], est suivi (p. 31) d'un extrait du procès-verbal de la séance du 27 février constatant que la Société adopte ce rapport en entier et décide de l'envoyer à la Société des Amis de la Constitution de Paris [9] pour le faire parvenir à l'Assemblée Nationale.

1. Voir Véron-Réville, *Histoire de la Révolution française dans le département du Bas-Rhin*, p. 46; E. Seinguerlet, *L'Alsace française, Strasbourg pendant la Révolution*, p. 54; E. Muhlenbeck, *Euloge Schneider*, p. 4; l'article de R. Reuss dans la *Jewish Encyclopedia*, t. I, v° Alsace; etc. Sur l'attitude des représentants de l'Alsace à l'Assemblée nationale, cf. l'abbé J. Léman, *la Prépondérance juive*, 1re partie, p. 142 sqq.; L. Farges, *La Question juive il y a cent ans*, dans *la Révolution française*, XI, p. 134 et 209; Ph. Sagnac, *Les Juifs et la Révolution française*, dans *Rev. d'histoire moderne et contemporaine*, t. I, les pp. 220 sqq.

2. R. Reuss, *Seligmann Alexandre* ou *les Tribulations d'un Israélite pendant la Terreur*, p. 7.

3. Expressions empruntées à une lettre de la Société populaire de Niort à la Société de Strasbourg (C.-F. Heitz, *Les Sociétés politiques*, p. 148).

4. C.-F. Heitz, *Les Sociétés politiques de Strasbourg pendant les années 1790 à 1795, extraits de leurs procès-verbaux* (Strasbourg, C.-F. Heitz, 1863, in-8°), p. 13, 17, 18.

5. Laurent-François-Xavier Levrault, imprimeur et homme politique (1763-1821), avocat, échevin, était en 1790 substitut du procureur de la commune.

6. M. de Foissac, capitaine au corps royal du génie, commandant de la garde nationale de Phalsbourg, venait de publier un *Plaidoyer contre les Juifs des Évêchés, de l'Alsace et de la Lorraine* (S. l. n. d.; in-8°, 109 p.) [Bibl. Nat., 8° Ld184. 250].

7. Sur Brunck et les principaux personnages cités ici, cf. E. Barth, *Notes sur le hommes de la Révolution à Strasbourg* (Strasbourg, Noiriel, 1881, in-8°).

8. *Rapport lu à l'Assemblée de la Société des Amis de la Constitution le 27 février mil sept cent quatre vingt dix sur la question de l'état civil des Juifs d'Alsace* (S. l. n. d., in-8°, 31 p.) [Bibl. Nat. 8° Ld184. 46].

9. Sur cette communication à la Société de Paris, cf. S. Lacroix, *Actes de la Commune de Paris*, t. VII, p. 552.

Cet extrait est signé : Barbier de Tinan, président ; Genthon, Levrault, secrétaires.

Ce rapport, loin d'entraîner l'opinion publique en faveur des Juifs, devait donner lieu, au contraire, à une éclatante manifestation d'hostilité. En une sorte de referendum, la Commune presque tout entière allait faire effort contre l'émancipation juive.

Le 31 mars, une députation de Strasbourgeois se présentait au Conseil général de la ville [1] et lui remettait une pétition [2] demandant la convocation générale de la commune aux fins de se prononcer sur la question de l'admission des Juifs aux droits de citoyens. En même temps elle annonçait le prochain dépôt d'un mémoire où seraient résumés les griefs du parti « anti-judaïque » [3]. La pétition, signée de plus de cent cinquante noms, était conforme à l'art. 24 des Lettres patentes du 14 décembre 1789 sur la constitution des municipalités. Le Conseil général, par une délibération du 3 avril, fixa cette convocation au 7 et décida d'écrire à Schwendt, député de la ville [4], pour obtenir de l'Assemblée Nationale qu'elle

1. Ces indications et les suivantes sont tirées des Registres des délibérations du Conseil général et du Corps municipal, conservés aux Archives municipales de Strasbourg. — Rappelons que le Conseil général était formé du Corps municipal (élu) et de notables élus en nombre double du nombre des membres du Corps municipal.

2. Pièce n° I.

3. Ce mémoire n'est autre, semble-t-il (voir la pièce II et, pièce III, le procès-verbal de l'Assemblée des Grands Capucins) que l'adresse imprimée sous ce titre : *Très-humble Adresse présentée à l'Assemblée Nationale par la Commune de Strasbourg duement assemblée, contre la pétition du droit de citoyens actifs faite le 28 janvier dernier au nom de 20.000 Juifs répandus en Alsace et contre un écrit intitulé : Rapport... sur la question de l'état civil des Juifs de ladite Province* (S. l. n. d. n. i., in-4°, 11 p. [Bibl. Nat. 4°Lk7. 9509 1)]. Il en existe un texte allemand sous le titre de *Unterthänigste Vorstellung der Gemeinde von Strassburg über eine Bittschrift, welche den 28ten Jänner dieses Jahrs im Namen der Juden des Elsasses der National-Versammlung vorgelegt worden und über ein Werk betitelt « Abhandlung der Frage über den Bürgerstand der Juden eben derselben Provinz »* (S. l. n. i. n. d., in-4°, 11 p.) [Bibl. Nat. 4°Lk7. 9509(2)]. Ce mémoire conclut à la non-admission et il propose (p. 10) le groupement de tous les Juifs en un même canton d'Alsace et la constitution d'une « nouvelle Jérusalem ». Au contraire la *Très humble et très respectueuse Adresse* remise à la Constituante contient les déclarations suivantes (p. 15) : « Si les Juifs sont de bonne foi, s'ils veulent véritablement devenir citoyens... qu'ils *renoncent à leurs usages particuliers*... qu'ils détruisent eux-mêmes le mur qui les sépare de nous... qu'ils s'*établissent librement dans les communes* qui consentiront à les recevoir... » : il paraît donc bien que la *Très humble Adresse* n'a été qu'un projet rédigé par les organisateurs du référendum, sans caractère officiel.

4. Sur le rôle de Schwendt dans la discussion de la question juive, voir R. Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution française*, t. II, et l'article du même auteur dans la *Jewish Encyclopedia*, t. I, v° Alsace.

retardât encore sa décision. Le 8 en effet[1] la municipalité écrivait à Schwendt pour le charger de remettre à la Constituante une lettre[2] en ce sens, et le marquis de Bonnay, président, annonçait à la Constituante, dans la séance du 13[3], que « la ville de Strasbourg venoit d'envoyer une adresse pour demander que cette question fût ajournée ».

Cependant à Strasbourg l'Assemblée générale avait eu lieu. Les citoyens avaient été répartis en autant de sections et divisions que lors des élections municipales du 3 février et les quinze assemblées partiaires formant ces sections se tinrent aux endroits antérieurement désignés pour les Assemblées primaires. La réunion annoncée à son de cloche, chaque Assemblée fut ouverte par un commissaire délégué de la municipalité et, après constitution du bureau, lecture donnée de différentes pièces, dont la pétition du 3 avril et une circulaire adressée à chacun des présidents par les citoyens Grasselly, Maton et Redslob, représentants des cent cinquante pétitionnaires[4].

Le rapport publié ici permet de se rendre compte de la physionomie de ces réunions. Le lendemain de l'Assemblée, le corps municipal avait chargé deux de ses membres, Fischer et Laquiante, de résumer les procès-verbaux des différentes assemblées. C'est le brouillon du rapport de Fischer, qu'on pourra lire plus loin[5]. Il rend compte des réunions de la tribu des Charpentiers, du couvent des Grands Capucins, de la tribu des Boulangers, de l'Église Sainte-Aurélie, du temple de Saint-Pierre le Vieux, du couvent des Petits Capucins, de l'hôtel du Gouvernement et du Temple Neuf. Le rapport de Laquiante ne figure pas au dossier des Archives municipales, mais on y trouve les procès-verbaux isolés de sept autres assemblées qui permettent d'y suppléer.

1. *Lettre écrite à M. Schwendt, Député à l'Assemblée nationale par MM. les Maire et Officiers municipaux de la Ville de Strasbourg, le 8 Avril 1790. — Lettre de MM. le Maire et Officiers municipaux de la Ville de Strasbourg à M. le Président de l'Assemblée nationale, en date du 8 Avril 1790.* (S. l. n. i. n. d., in-fol.; placard avec textes français et allemand juxtaposés en deux colonnes et destiné à l'affichage.) [Bibl. Nat. Fol. Lk7. 9508].

2. Schwendt remit cette lettre le 12 (R. Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution française*, t. II, p. 32).

3. Voir le résumé de la séance dans le *Point du jour* du 14 avril (t. IX, p. 1). Le texte des *Archives parlementaires* (1re série, t. XII, p. 711) et du *Procès-verbal de l'Assemblée Nationale* (t. XVII, n° 258) dit seulement que cette Adresse est « relative à la demande des Juifs », mais le *Journal des débats et décrets* (n° 243) spécifie aussi que c'est une demande d'ajournement.

4. Pièce n° II.

5. Pièce n° III, ms. de 7 p. in-fol.

Tous unanimement constatent l'hostilité des assistants contre les Juifs. Quelques-uns sont encore accompagnés des listes sur lesquelles les votants avaient à formuler leur avis pour ou contre l'admission des Israélites. Sur les listes « contre », avec les noms des plus modestes citoyens voisinent les signatures des illustrations strasbourgeoises, d'un Oberlin ou d'un Schweighäuser. Parfois les opinions sont appuyées d'une formule énergique : « Conrad Büchle sagt will nichts mit den Juden zu thun haben... Hans Göts will nichts von den Juden wissen... Jacob Hafner sagt : Weg mit den Juden[1]... » Lucien Ferrier, président de la garde nationale, écrit : « Je soussigné déclare que lors de ma présidance au Comité de la Garde nationale strasbourgeoise, mon plus grand embarras a été de calmer la Garde contre les juifs qui se présentoient aux portes pour y entrer avant la décision et qui s'y sont glissés dans la croyance d'y rester, surtout des Juifs mendians d'Allemagne, qui, encore aujourd'hui, attendent l'arrêté en leur faveur[2]. » Et, à côté, les listes des citoyens qui consentent à l'admission sont restées toutes blanches[3].

Déjà dans son cahier de vœux, le Tiers de la ville de Strasbourg demandait l'expulsion de Cerf Beer[4]. L'*Adresse* ne manque pas de reprendre ce « vœu secondaire ». On sait, en effet, dans quelles conditions l'influent munitionnaire avait réussi à s'établir dans la ville, lui et sa famille[5], en dépit de l'exclusion dont étaient frappés les Juifs, et comment il s'y était maintenu malgré les efforts de la municipalité. A l'Assemblée des Charpentiers, l'abbé de Boug, chanoine de la collégiale de Saint-Pierre le Jeune, saisit à nouveau cette occasion de protester contre cet établissement. La motion, aussitôt adoptée, fut communiquée aux autres assemblées, mais elle ne parvint en temps utile qu'à huit seulement. Le Conseil général, dans

1. Procès-verbal de l'Assemblée de Saint-Nicolas.

2. Procès-verbal de l'Assemblée des Petits Capucins.

3. Cependant les procès-verbaux signalent 3 voix favorables aux Juifs à l'assemblée des Enfants trouvés, 5 à Saint-Louis et 1 à Saint-Pierre-le-Vieux. L'édition strasbourgeoise de l'*Adresse* signale en note (p. 3) ces 9 opposants. Cette note est tombée dans l'édition parisienne in-8°.

4. R. Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution française*, I, p. 47.

5. M. Ginsburger, *Cerf Beer et son époque, conférence faite à Strasbourg le 17 janvier 1906*, traduite en français par E. Ginsburger (Guebwiller, impr. de J. Dreyfus, 1908, in-8°) donne, p. 29-33, la liste des membres de cette famille en 1784. — Voir sur Cerf Beer, I. Loeb, *Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution*, dans *Annuaire de la Société des études juives*, 2e année, p. 154 sqq. ; et l'abbé J. Léman, *L'Entrée des Israélites dans la Société française*, qui consacre deux chapitres (p. 90 140, 6e éd., 1886) à « la ville de Strasbourg assiégée par un seul Juif ».

sa délibération du 10 avril, décida que cette circonstance serait signalée dans l'adresse à la Constituante [1].

Un autre incident marque les réunions du Temple Neuf et de la tribu des Boulangers. Levrault est violemment attaqué pour avoir signé le rapport de la Société des Amis de la Constitution. On proteste de ce qu'un personnage officiel ait ainsi pris parti pour les Juifs. On lui demande de donner sa démission de secrétaire. On demande même la suppression provisoire de la Société. Le père de Levrault essaie vainement d'intervenir. Nicolas Steffan somme le substitut du procureur de la Commune de dire si oui ou non il est pour les Juifs; il propose même à l'assemblée de le faire déclarer mauvais citoyen. Levrault répond par lettre que, « pouvant être chargé de suivre l'exécution du vœu que la commune exprimera sur la question », il doit attendre ce vœu en silence; il affirme, en outre, n'avoir signé le rapport de la Société des Amis de la Constitution (dont il n'est pas l'auteur) qu'à titre de secrétaire et il nie que ce rapport ait été envoyé à l'Assemblée nationale, auprès de laquelle ni Barbier de Tinan, ni Genthon, ni lui n'ont appuyé la pétition des Juifs. Cette réponse est, d'ailleurs, loin de satisfaire les adversaires de Levrault, et la question sera à nouveau portée au Conseil général le 10 avril [2].

C'est à cette même séance que Fischer et Laquiante présentèrent leurs rapports et que fut choisie la commission chargée de la rédaction du mémoire à l'Assemblée nationale [3]. Le 12, le Conseil prenait connaissance du texte définitif de l'adresse et votait des remerciements au rédacteur [4], et le 28, lecture était donnée d'une lettre de Schwendt en accusant réception [5].

Cette manifestation ne devait pas rester isolée. La commune de Colmar réunie semblablement en Assemblée générale dans le

1. Le texte de l'*Adresse* porte, en effet, cette remarque : « Quoique dans ses assemblées partiaires il [ce vœu] n'ait pas été unanimement prononcé, parce qu'il n'en a pas été question dans toutes, il n'en est pas moins certain qu'il est le vœu général... » (p. 18 de l'éd. in-8°).

2. Avec tant de véhémence qu'un des membres se fait rappeler à l'ordre en demandant une fois encore la démission de Levrault comme secrétaire de la Société. Même après cette séance, cette question continue à agiter l'opinion publique. Levrault ou un de ses amis publie un libelle portant ce titre : *Bürger zu Strassburg, gebt Acht auf euere Freyheit.*

3. Les membres de cette Commission étaient Kentzinger, Huguier, Zæpfel, l'abbé Rumpler, Blessig, notables, et Metzler, officier municipal.

4. Son nom ne figure pas au procès-verbal.

5. Délibérations du Conseil général, à cette date. Dans une lettre du 16, Schwendt se plaignait qu'elle ne lui fût pas encore parvenue (R. Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution française*, II, p. 33).

courant d'avril se prononçait contre les Juifs[1]. Les petites localités suivaient l'exemple des grandes villes : Huningue fait imprimer une pétition à l'Assemblée nationale[2]. Ferrette adhère à l'adresse de Colmar[3]. La commune de Molsheim[4] déclare également adhérer aux adresses de Strasbourg et de Colmar, et la municipalité de Bergheim demande même l'expulsion des Juifs de la province[5]. — En février, les soixante assemblées de districts de la commune de Paris, appelées à se prononcer sur la même question, s'étaient déclarées favorables à l'émancipation[6]. C'est l'opinion parisienne qui allait l'emporter.

L'*Adresse* strasbourgeoise, en particulier, ne devait pas avoir le succès qu'en attendaient les organisateurs de cette consultation populaire. Les Juifs, il est vrai, n'étaient pas restés inactifs. Dès le 9, Marx Beer, au nom des syndics généraux de la nation juive, avait écrit une lettre de protestation au maire de Strasbourg[7]. A la séance du 16, l'Assemblée nationale entendit la lecture d'une lettre de Théodore Cerf Beer, député des Juifs d'Alsace[8]. Il se plaignait que les affiches portant convocation de l'assemblée de la Commune eussent été posées dans Strasbourg le jour de Pâques, « jour auquel l'esprit du peuple a une haine plus active contre les Juifs », et que dans cette assemblée ceux qui avaient voulu parler en faveur des Israélites eussent été « renvoyés ». « Le danger, ajoutait-il, devient plus pressant et il le sera sans doute dorénavant

1. C. Hoffmann, *L'Alsace au dix-huitième siècle*, t. IV (Colmar, H. Huffel, 1907, in-8°), p. 520-522. Il publie à la suite (p. 523 et 529) des adresses du Directoire du Département du Haut-Rhin (31 décembre 1790) et des Administrateurs du district de Colmar (13 avril 1793) rédigées dans le même sens.

2. *Demüthigste und ehrerbietigste Bittschrift an die National -Versammlung.* Il en existe un exemplaire aux Archives municipales de Strasbourg (II, 80) parvenu à la municipalité le 27 mai 1790.

3. C. Hoffmann, *op. cit.*, t. IV, p. 522, n. 1.

4. Archives Nationales, DIV.56, n° 1638 : adresse ms. du 8 mai, parvenue à la Constituante le 25.

5. Archives Nationales, DIV.56, n° 1638 : adresse ms. du 28 avril 1790. « Il habite parmi nous, y est-il dit, près de quatre cents Juifs qui tous par principe étouffent tout sentiment de justice et de probité envers nous. Ils regardent les Chrétiens comme des idolâtres ennemis que leurs docteurs invitent à piller et voler et suivent jour et nuit avec la plus scrupuleuse exactitude cette exhortation. Ils se font gloire entre eux des crimes qu'ils se remettent... »

6. S. Lacroix, *Ce qu'on pensait des Juifs à Paris en 1790*, dans *la Révolution française*, XXXV, p. 97-117.

7. R. Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution*, II, p. 25. Il se plaint « des mauvais traitemens que quelques-uns d'entre eux ont reçu ces jours derniers et des menaces nouvelles qui leur sont faites ».

8. Cette lettre est analysée dans le *Point du jour*, t. IX, p. 56. Elle fut l'objet d'une protestation au Conseil général strasbourgeois (séance du 28 avril).

davantage jusqu'à ce que les auteurs de ces troubles auront perdu tout espoir d'empêcher l'Assemblée nationale de consacrer enfin en faveur des Juifs le vœu de la raison et de l'humanité. » Il concluait en demandant qu'il fût enjoint aux municipalités d'Alsace d'assurer l'exécution du décret du 28 septembre 1789, mettant les Juifs sous la protection de l'Assemblée. Il devenait urgent de prendre des mesures : après l'agitation du 7, le maire de Strasbourg avait dû faire protéger les Israélites par des gardes. — Rœderer transforma immédiatement cette pétition en un projet de loi qui mettait à nouveau les Juifs d'Alsace sous la sauvegarde de la Loi. Le projet fut adopté [1]. — La veille, le duc de La Rochefoucauld avait obtenu le renvoi de la question de l'état-civil au Comité de constitution, contre Reubell, qui demandait l'ajournement jusqu'à ce que l'Assemblée eût reçu les nouvelles observations que la province d'Alsace allait incessamment envoyer [2].

C'est dans ces conditions que le 20 [3] Schwendt [4] remit l'*Adresse* au Président de l'Assemblée. L'adresse du 13 n'avait même pu être lue [5]. Celle du 20, communiquée à la séance du soir, fut simplement renvoyée au Comité de constitution. Et c'est au Comité de constitution que s'adressera, le 19 mai, de Bourge [6], pour protester une

1. *Archives parlementaires*, 1re série, t. XIII, p. 77.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. Cf. la lettre de Schwendt du 22, dans Reuss, *L'Alsace pendant la Révolution*, II, p. 35, et *Archives parlementaires*, 1re série, t. XIII, p. 152 (la table du volume ne mentionne pas ce petit incident). C'est donc à cette date que devrait être insérée dans les *Archives parlementaires* le texte de l'*Adresse* intercalé dans la séance du 13 (t. XII, p. 711-714). Il suffit de comparer ce texte avec les indications du procès-verbal que nous publions pour être assuré que l'*Adresse* dont nous avons pu suivre ainsi l'historique est bien celle qui avait été remise le 20, celle du 13 demandant simplement l'ajournement de la question. D'ailleurs, l'adresse approuvée le 12 par le Conseil général à Strasbourg aurait pu être difficilement communiquée le 13 à l'Assemblée. — M. S. Lacroix (*Actes de la Commune de Paris*, t. VII, p. 553) aperçoit la difficulté; mais il pense, semble-t-il, que la même adresse remise le 13 a été lue le 20.

4. Cf. la lettre du 22 (Reuss, *op. cit.*, II, p. 35). Dans cette même lettre, il annonce qu'il a fait imprimer l'*Adresse* pour la distribuer aux Députés. Ainsi s'explique ce second état in-8°.

5. *Procès-verbal de l'Assemblée nationale*, t. XVIII, n° 258 (13 avril) : « La lecture de cette adresse a été renvoyée à la séance dans laquelle l'affaire des Juifs seroit discutée. » Schwendt (lettre du 16 avril, dans Reuss, *op. cit.*, t. II, p. 33) se plaint d'avoir eu beaucoup de peine à faire entendre qu'il demandait la lecture de la lettre qu'il avait remise au président de la part de la Commune.

6. J.-C.-A. de Bourge, *Lettre au Comité de constitution sur l'affaire des Juifs* (Paris, impr. du « Patriote françois », 19 mai 1790) [Bibl. Nat., 8° Ld184.49], réfute point par point les objections de la municipalité de Strasbourg. Ses conclusions ont été réimprimées par S. Lacroix, *Actes de la Commune de Paris*, t. VII, p. 555. Notons ces indications caractéristiques (p. 28) : « Ce qui est de notoriété publique, c'est que les assemblées [du 7 avril] ont été indécemment tumultueuses; ceux qui s'y sont

fois encore contre la manifestation de la commune de Strasbourg. Dès le 13 d'ailleurs[1] les Juifs lorrains avaient répondu aux inculpations que l'*Adresse* dirigeait spécialement contre eux[2].

On saisit ici dans le détail, — et c'est pourquoi nous avons cru devoir y insister —, quelques-unes des résistances au milieu desquelles l'Assemblée nationale essayait « d'aller jusqu'au bout des principes d'égalité civile et religieuse qu'elle avait proclamés ». Mais les préventions de Strasbourg et les préjugés de l'Alsace ne devaient pas l'empêcher de continuer l'œuvre qui allait aboutir au décret du 27 septembre 1791. Il y a des cas où « la Loi ne risque rien de prendre les devants sur l'opinion et les mœurs[3]. »

P.-A. Hildenfinger.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Copie de la pétition présentée au Corps municipal signée de plus de 150 citoyens actifs pour demander l'assemblée extraordinaire de la Commune aux fins de délibérer sur l'envoy à l'Assemblée nationale d'un mémoire contenant des représentations contre l'admission des Juifs.

A Messieurs, Messieurs le Maire et Officiers municipaux de la Commune de Strasbourg.

Messieurs,

Guidés par la confiance respectueuse que nous a inspirée la manière

distingués contre les Juifs étoient des prêtres ou des marchands... » Dans son rapport à l'assemblée générale des représentants de la Commune de Paris (29 mai 1790), Brissot déclare que M. de Bourge « pulvérise » les objections de la Commune de Strasbourg (Léon Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, p. 100).

1. Pour la date de cette réponse que S. Lacroix considère (*Actes de la Commune de Paris*, t. VII, p. 553, n. 2) comme antérieure au 15 avril, cf. la lettre des députés et syndics de la communauté des Juifs de la Lorraine au Magistrat de Strasbourg, datée de Nancy, 14 mai 1790 : « Nous prenons la liberté de vous adresser cy-joint la *Réponse* que nous y [à l'*Adresse*] avons faite et que nous avons adressée hyer à l'Assemblée nationale... » (A. Glaser, *Geschichte der Juden in Strassburg* [Strasbourg, 1894; in-8°], p. 83.)

2. *Réponse des Juifs de la province de Lorraine à l'Adresse présentée à l'Assemblée Nationale par la Commune toute entière de la ville de Strasbourg* (S. l. n. i. n. d., in-4°, 24 p.) [Bibl. Nat., 4° Ld[184].45].

3. X. Mossmann, *Étude sur l'histoire des Juifs à Colmar*, p. 52.

touchante avec laquelle vous vous êtes voués au bonheur de nôtre commune, nous venons déposer au milieu de vous les inquiétudes et les allarmes que l'admission prochaine des Juifs dans nos murs répand parmi tous nos concitoyens.

La distribution du Mémoire présenté par les Juifs à l'Assemblée nationale le 28 janvier dernier, celle d'un autre imprimé ayant pour titre : Rapport... sur la question de l'état civil des Juifs d'Alsace, qui nous etoit égallement inconnu et qui tout récemment doit avoir été mis sous les yeux de cette Assemblée, ont réveillé nos craintes sur les suites funestes de l'erreur dans laquelle on s'efforce de l'entraîner.

Il est donc pour nous, Messieurs, de la plus haute importance de garantir l'équité de l'Assemblée nationale, d'éclairer sa justice et d'être admis à prouver sous ses yeux par les seuls aveux que ces écrits renferment qu'accueillir la demande indiscrète des Juifs ou prononcer la ruine certaine et inévitable de nôtre commune entière seroit absolument une même chose.

Un objet de cette nature, mérite assurément, Messieurs, toute vôtre attention; mais il exige des formalités indispensables, il faut préalablement que le vœu de la commune soit constaté d'une manière légale et pour cela il faut qu'elle soit assemblée.

Nous avons l'honneur de vous présenter dans cette vuë le nombre de signatures voulu par l'art. 24. des Lettres patentes du mois de décembre dernier, mais comme nos tributs existent, que ce mode d'assemblée habituelle vous paroîtra peut-être moins tumultueux, nous en abbandonnons, Messieurs, le choix à vôtre sagesse, en vous suppliant respectueusement de vouloir bien, dans le cas où vous l'adopteriés, indiquer en même tems aux ci devant privilégiés et ci devant manans la forme, le jour et le lieu où ils pourront s'assembler, aux mêmes fins. Signés : Jean Gotfried Harschmidt, Philippe George Stromeyer, François Bianchi, Jean Jacques Reckop et fils, et autres citoyens au nombre de plus de cent quatre-vingt.

Collationné et certifié conforme à l'original pour être en exécution de l'arrêté du Conseil général du 3 de ce mois communiqué aux 15. assemblées primaires. (*Signé :*) Hermann, secr. de la municipalité, adj.

II

Monsieur le Président,

Aussitôt que la pétition des Juifs nous a été connuë, ainsi que l'Ecrit, dont MM. Barbier de Tinan, Levrault et Genthon ont cru devoir l'appuyer près de l'Assemblée nationale, nous nous sommes réunis au nombre de 180, comme l'art. 62 des Lettres patentes du mois de décembre dernier nous en donne le droit, pour délibérer sur les moyens de nous prémunir contre la surprise qui pouvait résulter des efforts calculés des Juifs, et du faux zèle des particuliers qui les soutiennent, au préjudice des intérêts communs de tous nos concitoyens.

En conséquence, nous nous sommes adressés à MM. les Députés de notre Province à l'Assemblée nationale pour les prier d'empêcher que nous ne fussions condamnés avant d'avoir été entendus, et d'avoir mis nos moyens de défense sous les yeux de l'Assemblée, nous avons en même tems arrêté qu'ils seraient consignés dans une adresse à laquelle nous nous proposons d'ajouter les nouveaux moyens qui pourront nous être offerts.

La nécessité de la corroborer du vœu de notre commune, nous en a fait demander l'Assemblée générale que la municipalité nous a accordée, en ordonnant la lecture de ladite adresse, que par déférence nous avions eu l'honneur de lui communiquer.

Mais avant que nos concitoyens en reçoivent la lecture, nous vous prions, Monsieur le Président, de nous permettre d'ajouter au compte que nous avons l'honneur de leur rendre de nos démarches patriotiques, l'extrait de la lettre, qu'un de MM. les Députés d'Alsace nous a fait l'honneur de nous écrire le 31 mars dernier.

Elle porte que mes dits Sieurs les Députés ont fait leur possible jusqu'à présent, pour croiser les efforts des Juifs d'Alsace et pour retarder le rapport d'une affaire dont la décision peut tant influer sur le repos de notre Province.

Elle recommande de ne point retarder l'envoi de nôtre adresse pour être distribuée, en observant qu'il est essentiel qu'elle soit connuë, et à cet effet imprimée dans les deux langues, afin de mettre les Départemens, si l'affaire n'est pas mise en délibération avant leur établissement, à portée de s'élever contre une admission qui ne pourrait qu'être funeste à notre commune Patrie.

Cette lettre prouvera à nos concitoyens, que, sentant la nécessité de l'intervention des Départements, nous avions prévenus dans nôtre adresse l'intention de nos Députés sur ce point.

Il ne nous reste maintenant qu'à prier chaque Assemblée de ne point perdre de vuë, qu'il est important de ne point retarder l'envoi de cette adresse, et que tous ceux qui adhèreront aux moyens qu'elle renferme, ils doivent la signer.

Notre commission étant remplie, nous prions aussi les dites Assemblées de vouloir bien nommer les personnes auxquelles elles désirent confier les démarches ultérieures dans cette importante affaire, pour les éclaircissemens et la correspondance qu'elle semble encore exiger.

Nous vous prions instamment, Monsieur le Président, de faire donner lecture de la lettre à votre Assemblée, et d'aggréer les sincères assurances de la parfaite considération avec laquelle nous avons l'honneur d'être,

Monsieur le Président,

Vos très humbles et très obéissants serviteurs,

Les Procureurs fondés de pouvoirs de 150 citoyens actifs :

(*Signé :*) Grasselly, Chaton, Jn Godfroid Redslob.

III

Résultat des délibérations sur la pétition présentée au Corps municipal par des citoyens actifs de la ville de Strasbourg au nombre de (...) déterminé par la loi du 3 avril 1790, prises dans une Assemblée des quinze sections de la Commune de lad. ville, convoquée en vertu d'un arrêté du Conseil général dud. jour, lad. pétition tendant à constater le vœu de la commune sur la question de savoir si les Juifs doivent être admis à jouir des droits de citoyens actifs.

IIIe Canton. Assemblée à la tribu des Charpentiers. — Président : M. de Dietrich, maire, nommé par acclamation. A été arrêté, après lecture faite des pièces énoncées dans le procès-verbal, notamment de l'adresse signée Grasselli, Châton et Jean Geofroy Redslob, procureurs fondés de pouvoir de 150 citoyens actifs, dans laquelle se trouve transcrit l'extrait d'une lettre qu'un de MM. les Députés d'Alsace à l'Assemblée nationale a écrite auxd. procureurs fondés de pouvoir, sur les propositions de M. le Président :

1° Que le Corps municipal sera requis de transmettre à l'Assemblée nationale le vœu de cette section, qui est non seulement que les Juifs d'Alsace ne soient pas admis à jouir des droits de citoyens actifs, mais notamment que le Corps municipal fera tous ses efforts pour en faire exclurre ceux qui habitent actuellement dans la ville de Strasbourg.

2° Que la motion de M. l'abbé de Boug portant : « non seulement à n'accorder aux Juifs aucun droit de citoyen, mais à éloigner ceux qui se sont introduits dans cette ville par la faveur ministérielle » sera jointe aux représentations pressantes ci-devant faites aux mêmes fins par l'ancien Magistrat de cette ville et à toutes autres qui pouroient avoir le même objet pour en réunir les moyens dans un seul et même mémoire, qui seroit imprimé et distribué.

3° Qu'il seroit écrit dès demain à M. le Président de l'Assemblée nationale et à M. Schwendt, député de la ville, pour les prévenir l'un et l'autre du Mémoire qui leur sera addressé, en les priant en même tems de différer jusques là toute discussion de cette affaire.

4° Qu'il sera donné communication des arrêtés ci-dessus aux quatorze Assemblées primaires de la Commune, ce qui a été fait sur le champ par des députés particuliers mentionnés dans le procès-verbal de ce canton, signé par le président et le secrétaire.

Les quatre arrêtés ci-dessus ont passé unanimement et par acclamation.

XIVe section. Assemblée au Grand Couvent des Capucins. — Président M. Dournay, greffier adjoint de la Commission de tutele.

A été arrêté, après lecture faite des pièces énoncées dans le procès-verbal, signé par les président, scrutateurs et secrétaire,

Que l'Assemblée, en adhérant unanimement au contenu de l'imprimé *Très-humble Addresse présentée à l'Assemblée nationale par la Commune de Strasbourg duement assemblée* etc. [a] déclaré expressement comme quoi son vœu est que les Juifs demeurent dans l'état où ils se trouvent sans pouvoir être reconnus pour citoyens actifs; qu'en outre les familles juives établies actuellement en cette ville, quoique précairement seulement, par la protection du Ministère et sous prétexte des fournitures pour le service du Roi, soient renvoyées au lieu de leur domicile.

Au procès-verbal susdit en est adjoint un autre contenant les signatures des citoyens actifs de l'Assemblée au nombre de 99, paraphée *ne varietur* par lesd. président, scrutateurs et secrétaire.

VIe canton. 1re section. Section assemblée à la tribu des Boulangers. — Président : M. l'abbé Brendel, docteur et professeur de droit canon en l'Université épiscopale.

Après lecture faite des pièces énoncées dans le procès-verbal, signé [par] mond. sieur président, les 3 plus anciens de l'Assemblée et le secrétaire,

L'Assemblée a déclaré que son vœu le plus ardent est que l'Assemblée nationale soit suppliée de révoquer la permission accordée par forme de privilége au Sr Cerf Berr et à sa famille ainsi qu'à d'autres Juifs d'habiter dans la ville de Strasbourg et qu'il ne soit plus accordé de semblables permissions sous quelque prétexte que ce soit.

Et a été arrêté en outre qu'il sera donné communication de la présente déclaration aux quatorze Assemblées primaires, ce qui a été fait sur le champ par les personnes dénommées dans le procès-verbal susdit, auquel se trouve joint un second contenant les signatures des citoyens actifs de cette Assemblée au nombre de 23, signé comme le précédent par MM. les président, 3 plus anciens et secrétaire.

Section assemblée dans l'Eglise de Sainte-Aurélie. — Président : M. Metzguer, receveur des dames religieuses de Sainte-Margueritte et notable de cette ville.

L'Assemblée composée de 148 citoyens actifs, après lecture faite de la pétition qui formoit l'objet de la délibération, a déclaré unanimement sur l'appel nominal qu'elle regardoit l'exposé contenu dans lad. pétition comme essentiellement nécessaire et très fondé, en conséquence qu'il seroit fait d'instantes prières au Conseil général de la commune d'appuyer lad. pétition auprès de l'Assemblée nationale aux fins d'obtenir que les Juifs d'Alsace ne soient pas admis à l'état de citoyen, ce qui attireroit une foule de misérables Juifs allemands et polonois qui, en ruine des habitans industrieux de Strasbourg, les forceroient d'émigrer.

IVe Canton. 2e section. Section assemblée dans l'église de Saint-Pierre-le-Vieux. — Président : M. Schoell père, citoyen actif de cette ville.

Lecture faite des pièces énoncées dans le procès-verbal signé par mond.

Sr Président, 4 citoyens actifs de l'Assemblée et le secrétaire, notamment de la motion de M. Scaramuzza [1], négotiant, produite à l'Assemblée de la tribu des Charpentiers, il a été, sur les propositions de M. le président, arrêté par acclamation :

1° De reclamer contre l'admission des Juifs aux droits de citoyen actif ;

2° Que la pétition qui faisoit l'objet de la délibération seroit envoyée à l'Assemblée nationale.

A quoi a été ajouté que comme les mêmes citoyens qui ont presenté la pétition annonçoient des additions à leur mémoire, ces additions et en tout cas le nouveau mémoire que l'on jugerait devoir être rédigé seroit préalablement mis sous les yeux de l'Assemblée.

Au procès-verbal sus mentionné se trouvent joints des états par lesquels il appert que 120 citoyens actifs ont signé pour réclamer contre l'admission des Juifs et un seul pour y consentir.

Section assemblée au Petit Couvent des Capucins. — Président : M. Oberlin, professeur en l'Université de la C. d'A.

Lecture faite des pièces énoncées dans le procès-verbal signé par les président, commissaire du canton et secrétaire, notamment des arrêtés de l'Assemblée primaire aux Charpentiers et de la motion consentie à l'Assemblée de la tribu des Boulangers, et sur les propositions de M. le président, l'Assemblée, sur l'appel nominal, a déclaré unanimement adhérer à la pétition qui faisoit l'objet de la délibération.

De plus que le Corps municipal sera requis de nommer un Comité à l'effet d'examiner le plus tôt possible les différens mémoires qui ont paru relativement aux Juifs, de rassembler les motifs qui militent contre leur admission à l'état de citoyen, d'en former un ouvrage complet que l'on feroit imprimer après avoir été communiqué à tous les districts pour être addressé à l'Assemblée nationale, laquelle seroit suppliée de surseoir à la définition de l'affaire jusqu'à ce que le mémoire lui sera parvenu.

Et en outre que tout privilège étant annullé, les permissions accordées à de certaines familles juives seroient censées non avenues.

Au surplus l'Assemblée a acquiescé de même à deux motions particulières faites par quelques-uns de ses membres et dont il sera fait mention ci-après.

Le procès-verbal susd. est suivi d'un état des signatures apposées par les citoyens actifs de cette assemblée au nombre de 206, certifié véritable par MM. le président, commissaire du canton et le secrétaire.

IIe canton. Section assemblée au Gouvernement. — Président M. Spielmann, officier municipal.

1. On attribue à Scaramuzza un des nombreux ouvrages parus sur la question « *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis au droit de citoyens actifs? Lisez et Jugez* (S. l., 1790, in-8°, 208-46 p., avec un frontispice allégorique) [Bibl. Nat., 8° Ld184.48]. L'auteur rappelle dans la dédicace à ses concitoyens que les vœux exprimés dans les Assemblées primaires du 7 avril 1790 ont secondé les siens.

Lecture faite de la pétition qui a donné lieu à la convocation de l'Assemblée, ainsi que des autres pièces dont il est fait mention dans le procès-verbal, notamment des arrêtés des deux districts du Gouvernement et de la tribu des Boulangers, sur les questions posées par M. le président et une motion verbale d'un des citoyens actifs présens, il a été arrêté :

1° D'adhérer tant à la pétition principale qu'auxdits arrêtés pris aux districts du Gouvernement et de la tribu des Boulangers;

2° prier le Corps municipal de faire rédiger un second mémoire dans lequel seront présentées toutes les raisons qui paroîtront propres à déterminer l'Assemblée nationale de ne pas admettre les Juifs aux droits de citoyen actif ni à celui d'habitation dans la ville de Strasbourg;

3° Que la motion du Sr Muller[1], ancien régent, après avoir été mise par écrit sera communiquée aux Assemblées des autres districts.

Sur tout quoi a été dressé procès-verbal, Signé par M. le président et le secrétaire et à la suite duquel se trouve un état des signatures des citoyens actifs de l'Assemblée au nombre de 193, signé par le secrétaire.

Ve canton. Section assemblée au Temple-Neuf. — L'ouverture en ayant été faite par M. Laquiante, commissaire du corps municipal, une voix qui a paru générale a nommé par acclamation les anciens président et secrétaire.

Mais sur l'observation de ce commissaire qu'une semblable nomination ne lui sembloit pas légale et qu'elle contrarieroit les instructions[2] de MM. les commissaires on procéda au scrutin, par lequel M. Demongé fils, receveur des finances, a été nommé président.

La matinée se trouvant trop avancée et M. Demongé, ainsi qu'un grand nombre de citoyens, n'étant plus présent, la continuation de l'assemblée a été remise à 2 h. de relevée.

Après que la proclamation fut faite suivant l'usage, M. le président prononça un discours, dans lequel, d'une part, il dénonça l'assemblée qui s'est formée dans notre cité sous le nom de Société des Amis de la Constitution comme injurieuse à tout citoyen qui ne peut qu'aimer et la loi et son Roi; d'autre part, il observa à l'égard de la pétition soumise à la délibération de l'Assemblée que les vrais citoyens et propriétaires de cette ville ne devoient pas, après les sacrifices incalculables qu'ils ont faits à la chose publique, s'attendre à la proposition de fraterniser avec un peuple sans foi, sans probité, sans serment connu qui le lie, auquel sa religion fait un devoir de regarder les Chrétiens comme d'implacables ennemis, dont il blasphème le Dieu qu'ils traitent imposteur[3] (*sic*).

1. Cette motion rédigée en allemand figure parmi les pièces annexes du procès-verbal de cette Assemblée. Elle comporte 7 p. in-fol. et est signée : « Friedrich Wilhelm Muller, ehemaliger Lehrer am Gymnasium. »

2. Un exemplaire de ces instructions figure au dossier II 79., simple rappel des formalités habituelles de session des Assemblées primaires.

3. Le Procès-verbal de l'Assemblée du Temple-Neuf mentionne en outre une motion présentée à l'Assemblée des Charpentiers et interdisant aux Juifs l'accès de la ville les dimanches et jours de fêtes.

Motions particulières proposées dans différantes assemblées primaires à l'occasion des délibérations qui y ont été prises sur une pétition des citoyens actifs de cette ville tendant à constater le vœu de la commune sur la question, si les Juifs doivent être admis à jouir des droits de citoyens actifs :

Assemblée aux Charpentiers. — Motion de M. l'abbé du Boug, chanoine de l'église collégiale de St-Pierre-le-Jeune de lad. ville, qui termine son mémoire remis à l'Assemblée du 3e canton et est conçue en ces termes :

J'opine non seulement à n'accorder aux Juifs aucun droit de citoyen, mais à persister dans l'éloignement de ceux qui se sont introduits dans cette ville par la faveur ministérielle.

Même assemblée. St-Pierre-le-Vieux. — Autre motion par écrit présentée à lad. assemblée par le S. Scaramuzza, négociant, citoyen actif de cette ville, portant en substance :

De ne pas accorder aux Juifs le droit de citoyen ; de ne pas les admettre à domicile ; de les transplanter ou de les restraindre aux bornes les plus étroites.

Assemblée de St-Pierre-le-Vieux. — Motion d'un grand nombre de citoyens actifs réunis à l'assemblée primaire de St-Pierre-le-Vieux :

Qu'il soit représenté au Corps municipal, comme quoi au grand scandale du public et au détriment des parens et maîtres, les Juifs viennent les jours de dimanche et de fête en cette ville trafiquer publiquement avec les enfans et domestiques, avec prière instante d'interdire sévèrement aux Juifs tout négoce et trafic auxd. jours consacrés au culte divin.

Même Assemblée. — La motion du Sr Scaramuzza rapportée ci-dessus a été produite de même à cette Assemblée.

Assemblée aux Petits Capucins. — Motion proposée par un citoyen actif de l'Assemblée primaire aux Petits Capucins et adoptée par l'Assemblée entière, ayant pour objet de demander au Corps municipal d'interposer son autorité à ce que de la part de la Société de la Constitution il ne soit fait contre le vœu de la commune, à l'insu et sans l'autorisation dud. Corps municipal, aucune démarche tendante à favoriser les Juifs.

Assemblée aux Petits Capucins. — Autre motion faite au même district par 3 citoyens actifs et à laquelle toute l'Assemblée a acquiescé, savoir :

Que la famille du Sr Cerf Beer, qui en vertu d'une permission ministérielle habite dans cette ville, doit en être exclue et défense faite aux habitans de ne pas louer des chambres aux Juifs externes.

Assemblée au Gouvernement. — Motion d'un citoyen actif au district du Gouvernement, dont il a été convenu de donner communication aux autres districts. Elle porte [1] :

1° De recevoir les Juifs comme citoyens actifs après qu'ils auront renoncé formellement aux règles de la morale et du dogme, qui troublent le repos, minent la sûreté et compromettent la dignité de l'État ;

2° Attendu que les Juifs ne souscriront pas à cette condition de répartir les 20,000 Juifs d'Alsace dans la province du Royaume où il n'y en a point du tout [2].

1. Par une mesure analogue on proposa, au début de la Terreur, de transporter dans l'intérieur les Alsaciens qui ne parlaient pas français et de les remplacer par des colonies de Jacobins français (Seinguerlet, *Strasbourg pendant la Révolution*, p. 208).

2. Cette motion est celle de F.-W. Muller.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1908

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אבן המאיר Biographies des rabbins hongrois, avec dissertations homilétiques et halachiques, par M. Stein. 1re livraison. Munkacz, chez l'auteur, 1907; in-8° de 17 + 13 + 15 ff.

אגודות משותפות Fédérations de sociétés chez les juifs et les non-juifs, par S. D. Levontin. Jérusalem, 1908 ; in-12° de 24 p.

ס׳ אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten und Erläuterungen versehen von B. Ratner. Traktat Pesachim. Piétrokow, 1908 ; in-8° de II + 142 p.

V. le compte rendu de M. Bacher, *Revue*, LVII, 308-311. Un bon compte rendu des volumes précédents, dû à M. Aptowitzer, dans la *Monatsschrift*, LII (1908), 307-316.

אוצר השמות אשר בכתבי הקדש Répertoire de tous les noms propres qui se trouvent dans la Bible, biographie des personnages d'après la Bible, le Talmud et le Midrasch, description des pays, etc., par A.-Ch. Rosenberg. 3e partie (הר־חתונה). New-York, 1908; in-8°.

אוצר התלמוד והמדרש The God idea in Talmud and other rabbinical sources, par J. Konovitz. New-York, chez l'auteur, 1908 ; in-8° de 6 + IX + 2 + 350 + 44 p. D. 1,50.

אוצר ישראל Ozar Yisrael. An Encyclopedia of all matters concerning Jews and Judaism, in Hebrew, complete in 10 volumes, J. D. Eisenstein, editor. Volume II : אל־בול. New-York, J. D. Eisenstein, 165 East Broadway, 1908 ; gr. in-8° de XV + 320 p. à 2 col

En 1894, Ahad Haam (L. Ginzberg) lançait l'idée d'une Encyclopédie du judaïsme ; esprit philosophique, il en traçait le plan avec une grande hauteur de vues, s'inspirant de l'Encyclopédie du XVIIIe siècle. Mais le projet n'aboutit qu'à la publication d'une livraison-prospectus. Plus heureux, M. Isidore Singer parvenait à mettre sur pied, en terre d'Amérique, les 12 volumes de la *Jewish Encyclopedia* (1899-1906), dont on peut dire presque autant de mal qu'on en doit dire de bien. Il y a quelques années, on projeta de publier en Russie une Encyclopédie générale en hébreu ; un Mécène du Cap devait en faire les frais. L'entreprise n'eut pas de suite. Il était encore réservé à l'Amérique de mettre le projet à exécution. A peine la *Jewish Encyclopedia* était-elle terminée que M. J. D. Eisenstein annonçait la publication d'une Encyclopédie hébraïque, dont le premier volume a paru en 1907 (*Revue*, LVI, 132), le second en 1908 et dont le troisième vient d'être distribué (mai 1909).

L'éditeur précise ainsi, dans la préface, les rapports de son œuvre avec l'Encyclopédie anglaise : « Celle-ci, ayant eu pour but de relever le judaïsme aux yeux des non-juifs, a donné place à la biographie de personnages nés dans le judaïsme, mais n'intéressant nullement la religion et la littérature juives. La nouvelle Encyclopédie ne consacrera pas d'articles spéciaux aux savants et aux artistes juifs ; les plus célèbres seront groupés sous les rubriques « médecins, théâtre, athlètes ». Parmi les hébraïsants chrétiens, on ne citera que les plus connus. Les chrétiens qui ont défendu ou persécuté le judaïsme seront également étudiés dans des articles communs ; les rois et les hommes d'État seront classés d'après leurs pays ; les convertis seront réunis à l'article מומרים. En revanche, de nombreux articles porteront sur l'histoire des Juifs et des communautés ; chaque communauté connue sera étudiée spécialement. Cette partie sera plus développée que dans la *Jewish Encyclopedia* ».

En général, la nouvelle Encyclopédie, loin de marquer un progrès sur sa devancière anglaise, n'en est qu'une adaptation. Quoiqu'elle prétende être composée « d'après les sources premières », beaucoup d'articles sont empruntés à la *Jew. Encycl.*, et, pour que nul n'en ignore, la bibliographie ne contient alors d'autre référence que celle-ci. On ne s'est même pas appliqué à corriger les erreurs et à mettre à jour les statistiques.

Là où elle n'est pas une traduction, cette Encyclopédie en hébreu ne laisse pas que d'être utile. Il y a des notions juives qui perdent à être habillées dans une langue moderne et les citations hébraïques y sont mal à l'aise. La littérature rabbinique gagne beaucoup à être traitée en hébreu. Les termes techniques qui intéressent la halacha, l'exégèse, l'histoire prennent la place qui leur convient. Tels sont les articles : אד"ר, אהו"י, אוב et ידעוני, אותו ואת, אסור והיתר, אם למקרא ולמסרת, אל תקרי, אכין ורקין, אחריות, בנו, אתין וגמין, ב'ה'ב' (jeûnes des lundi, jeudi, lundi), etc. Mais, comme toute médaille a son revers, le vocabulaire de l'hébreu moderne est flottant ou arbitraire pour beaucoup de notions, surtout s'il s'agit de néologismes. Celui qui veut se renseigner sur la variole pensera-t-il à אבעבעות et se doutera-t-on que l'histoire de l'orthodoxie se trouve à אורתודוקס et la liste des incunables à אינקונבולא ? Les noms modernes, notamment les noms anglais, ne sont pas toujours faciles à orthographier en hébreu et certaines transcriptions ressemblent à des déguisements, comme אַאַכֶּנְן pour Aachen (Aix-la-Chapelle). Du moins il aurait fallu ajouter *toujours* entre parenthèses l'orthographe originale. Une innovation heureuse, dans la nomenclature, a consisté à grouper dans des articles d'ensemble les différents titres honorifiques, les différents objets d'une espèce, etc. Ainsi on cherchera אמרכל à פקידים et les diverses variétés de pierres à אבן (il aurait fallu joindre à ce dernier article les articles אבני אפ"ד et אבנים טובות). Il eût même été bon d'aller plus

loin dans cette voie, à condition de multiplier les références. Une encyclopédie ne doit pas seulement résumer, mais encore synthétiser et systématiser les connaissances. Il ne faut pas confondre une encyclopédie avec un dictionnaire, comme le fait l'auteur de l'art. אנציקלופדיא, qui énumère pêle-mêle les répertoires et les lexiques, les *compendium* et les *Grundriss*. D'un autre côté, une Encyclopédie du judaïsme ne doit renfermer que des articles intéressant directement le judaïsme. L'article Abyssinie est aux trois quarts superflu ; la première moitié de l'art. Aristote pourrait tomber, et l'article Esperanto est à peu près inutile. Une Encyclopédie du judaïsme n'est pas une Encyclopédie à l'usage des juifs. Après le passage de la Préface que nous avons cité, on ne s'attendait pas à trouver des articles sur le joueur d'échecs Albert Alexandre et sur le diamantaire B. I. Barnato.

On voit que l'éditeur ne s'est pas toujours fait une idée bien nette de sa tâche. Le superflu choque surtout quand il produit un défaut d'équilibre. Dans l'article Babel, un épisode sur les juifs de Nehardea rapporté par Josèphe (mais reproduit d'après Isaac Halévi !) occupe trop de place ; dans l'article מלות בודדות, la dissertation de Saadia sur 90 *hapax* est analysée en entier, et avec de l'arabe encore ! Le manque de proportions est sensible aussi entre les différents articles : Estori Parhi est traité bien plus généreusement qu'Ibn Daud, etc.

Quoique la nomenclature joue un grand rôle dans une encyclopédie, nous passerions condamnation sur ces imperfections. Mais le fond de la plupart des articles ne satisfait pas aux exigences scientifiques. L'impression qui se dégage de l'ensemble est celle de l'absence d'esprit critique. Elle apparaît déjà dans la bibliographie, qui tantôt est absente et tantôt insuffisante. Pour l'article אֵיד (fêtes païennes), il ne suffisait pas de renvoyer à Rapoport et à Schorr ; à l'article Abravanel, la seule monographie qui existe, celle de Schwab, manque ; à l'art. אִגֶּרֶת, il fallait mentionner J. Müller, *Briefe und Responsen in der vorgeonäischen jüd. Literatur* ; à l'art. אמונה טפלה, l'ouvrage de Güdemann. La bibliographie est divisée en Hebraica et en Judaica ; ceux-ci sont trop souvent cités inexactement.

Pour la période biblique, on a écarté par principe la « critique supérieure » (*Higher criticism*), parce que les résultats en sont encore incertains. C'est un point de vue qui peut se soutenir. Mais est-ce une raison pour mêler, dans l'article Abraham, les données de la Bible et celles de l'Aggada ? L'art. Adam est ridicule et l'art. Aaron ne vaut pas beaucoup mieux. La biographie des personnages bibliques est faite principalement d'après A. Ch. Rosenberg, אוצר השמות. L'archéologie biblique (אורים ותמים, ארון) est traitée dans le même esprit. La table géographique de la Genèse fait autorité pour l'histoire de l'humanité (*s. v.* אומות העולם) ; les nations païennes sont appelées לאמים et אמים parce que chez elles les enfants sont comptés d'après les mères, ce qui prouve la moralité des Juifs (*s. v.* אב ; I, 3 *b*). Ce ton apologétique apparaît encore ailleurs. Les critiques modernes identifient Assuérus avec Xerxès (486-465), il serait donc antérieur à la destruction du Temple, ce qui est impossible (I, 246 *b*). La rivalité d'Ephraïm et de Juda se poursuit dans la lutte entre réformateurs et orthodoxes (II, 177 *a*).

On attendrait plus de sens critique dans les articles consacrés au judaïsme post-biblique. H. Malter ne fait aucune réserve sur l'existence du péripatéticien juif Aristobule. L'article Ab (15) juxtapose différentes explications sans discuter ni conclure. La biographie des Tannaïtes et Amoras n'offre rien de nouveau. L'article Onkelos répète les vieilles histoires ; l'art. אשכולות, les explications fantaisistes de B. Moussafia et de Kohut. L'article Eldad est plein de fautes, l'art. Amnon est vide (lire Ephraïm de Bonn pour Ephraïm de Vienne). Pour

l'époque moderne, on récoltera beaucoup d'erreurs dans l'art. אספות רבנים et l'on découvrira que le grand-rabbin Isidor était un conservateur.

Tant de bévues n'étonneront pas si l'on sait que les articles ont été confiés à des publicistes plutôt qu'à des savants. Le 1er volume comptait 27 collaborateurs, dont MM. G. Deutsch et Max-L. Margolis. Le second volume en compte 46, dont plusieurs savants de notoriété. Seulement la contribution de ceux-ci est fort maigre : L. Ginzberg (Armilos), Günzig, H. Malter, I. D. Markon (Boulan, roi kazare), S. Poznanski (Caleb Afendopoulo), Ratner (deux amoras du nom de אתי), S. Rosanès (Aschkenazi [Beçalel], Bulgarie), A. Sarsowsky (Assyriologie). Mais le gros de la besogne a été abattu par l'éditeur ; près de la moitié des articles lui sont dus et quelques-uns groupent des faits et des textes intéressants, sinon complets. Parmi les plus soignés, citons : אגדה, ארץ ישראל, אילן, אחדות השם, אומן אומנות, בבל, Isserlès, Estori Parhi, Albo, Amora (liste de 1812 amoras, dressée par A. Bernstein ; comp. la liste des amoras babyloniens en Palestine, logée, on ne sait pourquoi, à l'art. ארץ ישראל). Les articles Europe, Amérique, Angleterre, Antisémitisme, de G. Deutsch, sont bien informés.

On ne peut que louer le style, simple et clair. L'impression est satisfaisante, quoiqu'on ait laissé passer beaucoup de fautes. Les gravures sont frustes et heureusement rares ; celles qui « illustrent » l'article Inquisition sont des horreurs.

Bref, si l'on met à part quelques articles originaux, cette Encyclopédie est une œuvre de vulgarisation, qui rendra service au public auquel elle est destinée en le familiarisant avec les avant-derniers résultats de la science.

בית יהונתן Biographie de Jonatan Eibeschütz, par L. Grünwald. M. Sziget, 1908; in-8° de 44 p.

בית מדרש Chrestomathie talmudique, par Ch.-H. Rosenstein et Z. Rochlin. 2e édition. Wilna, 1908 ; in-8° de 252 p.

בית נאמן Consultations du rabbin hongrois Isaac Moïse Perls (1784-1854) avec une biographie de l'auteur, par son petit-fils Armin Perls. M. Sziget, impr. Kauffmann, 1908; in-8° de 189 (+ 2) p.

בספר Recueil d'articles de M. J. Berditschewsky. Cracovie, 1907; in-8° de 19 p.

גחלי אש et דקה מן הדקה Le culte du Temple le jour du Grand Pardon d'après les sources talmudiques et les explications des écrivains postérieurs, par I. L. Wallfisch. Varsovie, impr. A. Baumritter, 1908 ; in-f° de 112 + 182 + 4 p.

דברי הריבות Controverse halachique entre Zerahia ha-Lévi et Abraham b. David de Posquières, éditée par B. Drachman. New-York, impr. de I. Rachlin, 1908.

Sept lettres publiées d'après un ms. conservé à New-York.

דברי חכמים Interprétation et explications rationnelles de différentes aggadot dans les Talmuds et les Midraschim, par W. Mischel. Cracovie, 1908 ; in-8° de 239 p.

דברי תורה עם דברי חכמים Les préceptes bibliques et rabbiniques, à l'usage des écoles, par J. Ch. Rawnitzki et Ch. N. Bialik. Odessa, 1907 ; in-8° de III + 66 p.

דינא דחיי Consultations sur le Sch. A. Orah Hayyim, par J. A. Krieger. Piétrokow, impr. A. Rosengarten, 1908 ; in-f° de 162 p.

ס' דת מה שתשיב Première partie : réunion et examen des sujets et des règles contenus dans le Talmud et les Décisionnaires touchant les non-juifs, différences entre les sept nations idolâtriques et les chrétiens, etc., par M. D. Gross. Vácz, impr. L. Kotzburg, 1908 ; in-8° de (5 +) XIX + 125 p.

L'ouvrage se divise en six portes. La première, sur les sept nations chananéennes, n'a aucune valeur pour nous. La seconde, sur les païens de l'époque talmudique, passe en revue les principaux textes et les explique généralement d'une manière satisfaisante ; c'est la meilleure de toutes. La troisième se rapporte au *guer toschab*, c'est-à-dire à celui qui accepte les sept préceptes noachidiques, et aux chrétiens, assimilés au *guer toschab*. La quatrième et la cinquième portes étudient les textes relatifs d'une part au respect du roi et de l'État, d'autre part à la validité des serments prêtés par des juifs devant les tribunaux. Enfin, la sixième examine sept passages talmudiques ou prétendus tels, allégués par un prêtre hongrois contemporain contre le Talmud, et réfute ces accusations. — Ce livre n'est pas mauvais, mais ce n'est pas en hébreu que de tels livres doivent être écrits ; la méthode de discussion et le mode d'exposition changeraient du même coup. Il est vrai que l'auteur examine, dans sa Préface, la question de savoir si on peut « livrer », c'est-à-dire faire connaître la Loi aux non-juifs ! — Beaucoup de fautes d'impression.

דרשות Sermons pour tous les sabbats et pour les fêtes, par Isaac Nissenbaum. Wilna, L. Epel (Varsovie, impr. Garber), 1908 ; in-8° de 264 p.

Quoique la prédication ne soit pas de notre domaine, nous avons plaisir à signaler ici ce recueil de sermons qui inaugure presque un genre nouveau. Dans ces 67 discours, prononcés dans le temple « Ohel Mosché », à Varsovie, l'auteur a renoncé au *derousch* classique en Russie et, passant par-dessus la forme bâtarde du sermon des rabbins français ou allemands, il a trouvé un genre approprié à un auditoire juif moderne, assez voisin de la conférence, mais animé du souffle oratoire et nourri des sentences talmudiques et midraschiques. Rien de solennel ni de creux ; un discours substantiel et précis, qui aime le réel et le concret, qui attaque les problèmes de face et appelle les choses par leur nom. Ce qui fait encore l'originalité du recueil, c'en est l'unité d'inspiration. L'auteur est sioniste et tous ses discours sans exception développent l'idée sioniste, un sionisme large qui ne sacrifie pas les intérêts spirituels aux intérêts politiques et économiques, ni l'individu et l'humanité à la nation. D'une pensée et d'une langue également sûres, ce livre est une lecture des plus attachantes.

האב המצליח Drame en trois actes, par H. Berger. Lemberg, 1908 ; in-8° de 31 p.

האמונה בשתי רשויות Theologischer Dualismus in unserer mystischen Literatur, von S. Rubin. Podgorze, impr. Deutscher (Cracovie, Wetstein), 1908 ; 57 p. 20 × 15 cm.

Le titre hébreu est plus exact : « le Dualisme et ses traces dans la littérature juive ». Mais les allusions aux croyances dualistes que l'auteur trouve dans l'Aggada et même dans la Bible ne sont le plus souvent qu'ingénieuses.

הגהות מיימוניות Hagahot Maïmoniot, par J. Wellesz. Berditschew, impr. Scheftel, 1907 ; in-8° de 27 p. (Tirage à part de הגרן, VII.).

Si l'on veut mesurer l'action d'un chef-d'œuvre même dans un milieu qui paraît réfractaire à son influence, on n'a qu'à considérer la diffusion du *Mischné Tora*. Quelque différentes que fussent la méthode de Maïmonide et celle des Tossafistes, le *Yad* s'imposa aux écoles talmudiques de la France septentrionale et de l'Allemagne, ainsi que l'attestent non seulement quelques citations éparses dans les Tossafot (p. 1), mais le *Semag* de Moïse de Coucy et les traités qui en dérivent. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, c'est en Allemagne que se concentre l'activité rabbinique, autour de Méir de Rothenbourg (mort en 1293), qui domine tout le mouvement intellectuel et dont l'autorité est comparable à celle de Salomon b. Adret, son contemporain, pour ne pas dire à celle de Maïmonide lui-même, et sa mort tragique ajouta encore à son prestige l'auréole du martyre. Comme s'il prévoyait les malheurs qui allaient fondre sur les Juifs, Méir semble avoir pris à tâche de sauver de la destruction l'œuvre de ses prédécesseurs; autour de lui, on réunit, on résume, on extrait les travaux des écoles françaises et allemandes. Ce n'est plus une époque de production, mais de rédaction et de compilation. Méir écrit encore des Tossafot; et puis, comme pour renouveler un genre épuisé, il entreprend le même travail sur Alfasi et sur Maïmonide, préparant ainsi la voie à son élève Ascher b. Yehiel, qui combinera et fondra les deux courants de la littérature halachique. C'est de son école que sortent le *Mordechaï*, qui suit le Rif, et les *Hagahot Maïmoniot*, qui accompagnent le *Yad*.

Les *Hagahot* ne paraissent pas avoir obtenu en Allemagne autant de succès que le *Mordechaï*; on ne les cite guère et les manuscrits en sont rares. Elles eurent une meilleure fortune en Italie, dont les rabbins recueillirent en partie l'héritage des écoles allemandes. On sait quels furent à cette époque les rapports politiques entre l'Allemagne et l'Italie; il est donc naturel que les rabbins italiens consultent leurs collègues allemands (Güdemann, *Erziehungswesen*, II, 193) et que tel rabbin allemand soit, suivant la remarque de M. Wellesz (*Revue*, LIV, 104-105), à cheval sur les deux pays. Quand, au début du XVIe siècle, on imprima le *Mischné Tora*, les *Hagahot Maïmoniot* furent un des commentaires qui entourèrent le texte et exercèrent, à défaut d'autres, la subtilité de plus d'un rabbin, comme le dit le prétentieux Messer David Léon dans une consultation publiée par M. Schechter (*Revue*, XXIV, 136-137). C'est cette compilation — car ce n'est pas autre chose — que M. Wellesz a jugée digne d'une étude diligente, où il a apporté ses qualités ordinaires d'érudition et d'ingéniosité. Essayons d'en grouper et d'en coordonner les résultats.

Sur la paternité des *Hagahot*, il règne une confusion presque inextricable, comme on peut le voir en déchiffrant l'article « Méir Cohen » dans le Catalogue de la Bodléienne par Steinschneider (col. 1703-4); l'homonymie, qui est le fléau de la littérature rabbinique, sévit ici avec intensité et, pour comble de malheur, un des auteurs présumés porte le même nom que son maître. Ecartons les anciens chroniqueurs et bibliographes (p. 5-6), qui ne savent rien. Les premiers éditeurs, quand ils ne donnent pas l'ouvrage pour anonyme, l'attribuent à un élève de Méir de Rothenbourg ; c'était l'opinion courante en Italie (Messer David Léon, *l. c.*); elle peut reposer sur une tradition, comme sur la simple lecture du livre. Un témoignage plus ancien a été invoqué par S. Kohn, *Monatsschrift*, XXVI (1877), 128-130 (= *Mardochai ben Hillel*, 42-44), qui a cru retrouver au moins l'un des auteurs de notre ouvrage dans la personne de l'auteur du *Mordechaï*. En effet, Joseph Kolon, qui florissait en Italie au XVe siècle et qui fut en relations avec des Allemands, cite deux fois dans ses *Consultations* (nos 1 et 160; f° 1 *d* et f° 124 *d*-125 *a* dans l'éd. de

Crémone) : המרדכי בתשובות השייכות לסדר נשים ; la seconde citation se retrouve presque littéralement dans les *Teschoubot Maïmoniot* (*H. Ischout*, n° 8), dont Mordechaï ben Hillel serait ainsi l'auteur. M. Wellesz combat cette attribution (p. 19-20) ; d'après lui, Kolon vise une collection de Consultations de Méir de Rothenbourg (faite par Mordechaï ?) ; mais ces Consultations étaient-elles rangées, comme il l'assure, dans l'ordre des sedarim de la Mischna ? Plus loin (p. 25-26), il revient à la charge et, pour renforcer son argumentation, relève les divergences entre les passages parallèles des *Hagahot* et du *Mordechaï* ; mais personne ne soutient que Mordechaï b. Hillel est l'auteur de toutes les Hagahot. Faut-il donc interpréter comme Kohn le témoignage du Maharik ? Voici peut-être la solution de ce petit problème. La Bibliothèque de l'Ecole Rabbinique de France possède un manuscrit du *Mordechaï* écrit en 1404 ; dans cette copie, le *Mordechaï* est suivi en appendice — après l'*explicit* et la signature du copiste — d'un certain nombre de consultations, qu'on retrouve soit dans le *Mordechaï*, soit dans les *Maïmoniot*, soit ailleurs, le tout intitulé : תשובות השייכות לסדר נשים, exactement comme dans Kolon, et la deuxième citation de celui-ci y figure mot pour mot (nous ne voudrions rien garantir pour la première). On peut donc admettre que Joseph Kolon possédait un exemplaire du *Mordechaï* de la même classe, où des consultations sur *Naschim* étaient annexées au Mordechaï.

Mais voici une autre piste. Les *Hagahot Ascheri* citent une fois (*Hilch. Pesah.*, 6) : הג"ה מיימון של הר"ם כ"ץ ; un manuscrit vu par Azoulaï portait également le nom de Méir ha-Cohen, qui se trouve d'ailleurs dans les *Hag. Maïm.* elles-mêmes (*H. Sabb.*, v, 60 : לשון הרמ"ך). M. W. réunit (p. 6, puis p. 10) ce que nous savons de ce disciple de Méir de Rothenbourg et de ses relations. Il utilise à cet effet les *Hag. Maïm.* ; mais dans cette compilation, nous ne savons pas toujours qui parle, surtout si, avec M. W., on y reconnaît plusieurs mains. C'est ainsi qu'après Kohn (*op. cit.*, 24), il en fait le beau-frère de Mordechaï b. Hillel, ce qui a déjà été contesté par Cassel (*Koré*, 24 *a*, n. 3 ; — p. 6, lire : *H. B.*, IX, 135, même correction à faire dans Kohn) ; après Back (*R. Meir b. Baruch*, 35, n. 2), il le fait demeurer à Rothenbourg, ce qui n'est pas prouvé non plus : il pouvait s'y trouver à l'école de son maître.

Mais Méir ha-Cohen n'est pas le seul auteur des *Hag. Maïm.* d'après M. Wellesz, qui découvre dans cet ouvrage trois rédacteurs successifs. Le plus ancien s'intitulerait « copiste » (מעתיק). Cet anonyme, qui est un disciple de Méir de Rothenbourg et tient un renseignement d'Isaac b. Méir (lequel a été à Troyes ; ne serait-ce pas Isaac de Düren ?) aurait jeté les bases du recueil en consignant les usages de son maître : il ne serait autre que Simson b. Sadoc (p. 13 ; M. W. fait des réserves sur cette hypothèse, p. 15). Après lui serait venu l'« écrivain » (הכותב) : c'est Méir ha-Cohen, qui aurait rédigé les « notes » proprement dites (הגהות), tirées de différents ouvrages, notamment de ceux de son maître (p. 16). Enfin, un ou plusieurs « ordonnateurs » (מסדר) auraient mis la dernière main à l'ouvrage (p. 23) ; c'est à eux qu'il faut attribuer les textes où Méir de R. est cité par son nom, et non comme « maître » (ce pourrait être le fait des copistes ; p. 8, M. W. attribue au מעתיק un texte qui a : אמר מהר"ם). Ainsi, non seulement M. Wellesz distingue différents auteurs, mais il croit pouvoir délimiter la part de l'un et de l'autre, comme si chacun d'eux avait assumé une tâche particulière, celui-ci jetant son dévolu sur les « usages », celui-là sur les ouvrages du maître. Nous n'en savons pas tant. Son critérium extérieur n'est pas non plus inébranlable : le même auteur peut se donner les titres de « copiste » et d' « écrivain ». Que les *Hagahot Maïmoniot* aient été compilées par différents rabbins,

c'est possible ; mais nous ne croyons pas qu'étant donnés la nature de l'ouvrage et son état actuel, il soit facile d'en dissocier les éléments et d'en distinguer les auteurs. — M. Wellesz avance d'ailleurs ses hypothèses avec beaucoup de réserve et quelquefois il paraît les retirer lui-même. C'est ainsi qu'il se demande à quelle époque l'auteur (au singulier) a écrit. L'ouvrage aurait été commencé du vivant de Méir, avant même son emprisonnement, et terminé dix ans après sa mort (p. 23-24). C'est beaucoup de précision.

Ce qui complique la solution de ces questions, c'est qu'il semble y avoir eu plusieurs rédactions des *Hagahot Maïm.*, ou que nous n'en avons pas conservé la recension primitive, comme l'a remarqué Jellinek dans son קונטרס הרמב"ם, p. 6 (le manuscrit vu par J. est le ms. Halberstamm 327, actuellement au Jews' College, ms. Montef. 95, Catal. Hirschfeld, *J. Q. R.*, XIV, 179). L'ouvrage, qu'il est excessif de comparer aux Tossafot (p. 4), se compose de deux parties : les *Hagahot*, qui suivent le texte du *Mischné Tora*, et les *Teschoubot*, placées à la suite des livres (il y en a 221, réparties sur 8 livres) et se succédant dans le même ordre que les *Hagahot*. En d'autres termes, notre auteur, ne trouvant pas de place pour les « consultations » dans ses « notes », les a rejetées à la fin de chaque livre. Les Consultations de Méir de Rothenbourg avaient été réunies dès son vivant par des élèves et c'est de cette collection que Méir ha-Cohen s'est servi, y ajoutant des consultations d'autres rabbins (On sait d'ailleurs que les consultations qui figurent dans les recueils de Méir ne lui appartiennent pas toutes, v. *Ltg*, 359 ; un ms. de Parme contient des consultat. qui se retrouvent presque intégralement dans les *Hag. Maïm.*, v. *ibid.*, n. 3.) On voit que le principal intérêt des *Hag. Maïm.* est de nous avoir conservé un grand nombre de textes, d'enseignements et d'usages remontant aux rabbins français et allemands et surtout à Méir de Rothenbourg. M. W. a eu soin de réunir sous plusieurs rubriques les passages qui ont trait à la vie et aux ouvrages de Méir : rapports de l'auteur (Méir ha-Cohen) avec son maître (p. 6-9) ; usages de ce dernier (p. 13-14) ; ses ouvrages (p. 17 ; les Hiddouschim sont-ils distincts des Tossafot ?) ; ses consultations (p. 20-21). Sur deux points, nous ne sommes pas d'accord avec M. W. P. 7, il rapporte le fameux renseignement d'Ascheri (*Kidd.*, I, 57) : אמרו עליו על רבינו מאיר מרוטנבורג שמיום שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבא אליו ; il tranche la difficulté en lisant הקביל au lieu de לא הקביל. Mais sans compter qu'on ne peut pas corriger sans façon un texte du Rosch, ce passage, qui a embarrassé tant de commentateurs, a été expliqué par Back, *op. cit.*, p. 15-16, à l'opinion duquel s'est rangé D. Kaufmann (*Monatsschr.*, XL, 186) ; la correction est donc inutile. P. 15-16, il voit dans אישפרוק"א (*Taschbetz*, 207) la forteresse de Wasserbourg, où Méir fut d'abord enfermé ; mais en ce cas il faudrait מגדל. — P. 18, M. W. réunit les textes où sont citées des Tossafot ; il est douteux que le nom אליעזר et le chiffre ר"ה se rapportent au Rabiah ; enfin, la correction טול en טוך est inutile, car il existe un Eliézer de Toul.

Observations et rectifications de détail : P. 3, le *Mischné Tora* a été achevé en תתקמ"א, v. Graetz, trad. hébr., IV, 352, n. ; p. 6, l. 3 d'en bas, lire : הג' מ' ; p. 8, le texte de Hayyim O. Z. ne préjuge rien sur le rite de Wasserbourg ; *ib.*, n. 10, lire דף ע"ו ; p. 10, l. 2 et 3, intervertir שם et אסורות ; p. 11, אם ירצה est bon ; p. 12, l. 11, lire : פ"ל au lieu de ת"ל ; *ib.*, l'étymologie de « sargenes » n'est pas encore établie ; peut-être faut-il compter avec la glose de Raschi sur *Sabb.*, 120 *a* : שרזינא (2 mss.), « sarrasine », vêtement ample à la manière des Sarrasins ; la leçon des éditions שרינישא est plus proche de « sargenes », mais que signifie-t-elle ? p. 16, שמשון בן אברהם, point d'interrogation et correction inutiles : c'est une consultation

de Simson de Sens, v. *Revue*, VII, 41, n. 2; *ibid.*, d. l., lire חולה pour אולה; p. 23, il faut lire והנהיג pour והגהר; p. 24, est-ce que les communautés rhénanes se réunissaient à Nuremberg?

Par ces remarques, nous espérons avoir montré avec quel intérêt nous avons lu la savante étude de M. Wellesz. Nous voudrions qu'il réunît maintenant tous les textes des *Hag. Maïm.* qui intéressent la biographie des rabbins et l'histoire des idées. Nous souhaitons aussi que les travaux qu'il nous a déjà donnés sur l'entourage de Méir de Rothenbourg le conduisent à en consacrer un au maître lui-même et à reprendre l'ouvrage resté inachevé de S. Back.

החדר Traité de pédagogie juive, par I. I. Gales. Première partie. Saint-Pétersbourg, impr. I. Lurie, 1908; in-8° de VII + 238 p.

Cet ouvrage, édité par la Société pour la diffusion de l'instruction parmi les juifs, nous a paru fort bon.

הלשון והחנוך La langue et l'éducation, conférences de Achad-Haam (A. Ginzberg), S. Dubnow et J. L. Katzenelson. Cracovie, 1907; in-8° de 39 p.

העתיד Recueil littéraire et scientifique. Tome I. Berlin, édition « Sinaï », 1908; in-8° de 210 + 32 p.

Le propre des « jeunes revues » est d'être prétentieuses. Celle-ci a pour titre l'*Avenir* et pour programme « de tirer au clair les questions relatives au judaïsme et aux juifs ». Comment ces promesses sont-elles tenues? M. S. Bernfeld, sous le titre d'*Examen du judaïsme*, commence une étude historique et critique des idées du judaïsme aux principaux stades de son développement; dans un premier chapitre (p. 5-46), il traite du judaïsme biblique et prophétique; il y accepte en gros les résultats de la critique, mais en y ajoutant des formules qui ont sans doute pour but de les rendre « juives ». C'est somme toute de la bonne vulgarisation. Que M. B. se défie seulement de la philosophie de l'histoire, qui n'est ni de la philosophie, ni de l'histoire.

Ce n'est pas un article de vulgarisation, mais ce n'est pas non plus un article de science que celui de M. S. Hurwitz sur *Juda Hallévi* (p. 47-99). Le sommaire nous en paraît caractéristique : « Luzzato, Hallévi et Maïmonide. — La racine de la foi et de la révolte. — Examen de la religion; les oppositions et les répétitions. — Le déchirement de l'âme; la question de la persistance du judaïsme; la philosophie de l'Exil et la poésie de l'Exil; conclusion ». Ce résumé montre suffisamment, ce nous semble, que les idées de l'auteur ne sont pas bien claires, ni par conséquent son exposition bien ordonnée. Par exemple, ses tendances ne sont pas équivoques : il a voulu écrire une critique, et on dirait parfois une satire des idées du *Kozari*. S'il a raison de protester contre l'engouement dont on s'est pris pour Juda Hallévi dans certains cercles juifs, s'il a raison de soutenir que le *Kozari* ne connaît pas la théorie de l'évolution historique du judaïsme, il a tort, et grand tort, de prétendre que Hallévi n'est pas un philosophe, mais un dilettante et que ses raisonnements sont de grossiers sophismes — les mots y sont en toutes lettres. Quand même on pourrait ébranler quelques-unes des bases du système de Juda Hallévi, il n'en resterait pas moins que c'est une des constructions les plus belles et les plus originales que l'on ait faites du judaïsme. Les invectives de M. S. n'y changeront rien.

Bar Tobia dans une première étude sur *les Juifs et le judaïsme*, disserte sur Böckel et Karl Marx (p. 100-121). M. Horodetzky reprend la biographie de

R. Israël Bescht, le fondateur du hassidisme (p. 122-139). Les tendances de l'auteur sont connues; elles n'apparaissent pas trop cette fois et le récit est instructif et attachant. — M. M. J. Berditchewsky examine les idées du publiciste et philosophe juif Ahad Haam (p. 140-164). — Amitaï (pseudonyme) présente des considérations intéressantes sur des questions juives actuelles, sionisme, etc. (p. 173-195). — Le reste du volume est rempli par des lettres et des comptes rendus.

Au point de vue *scientifique*, le programme de cet Annuaire ne nous paraît pas réalisé. Mais son titre nous invite à attendre et à espérer.

Dans un supplément à pagination spéciale, M. Joseph Klausner commence une étude sur Jésus. Ce premier fascicule est consacré à la critique des sources juives, le Talmud et le *Toledot Yéschou*. M. K. ramène à leur réelle valeur les aggadot talmudiques, mais il ne va pas encore assez loin : en réalité, les rabbins ne savent rien sur le christianisme et son fondateur qu'ils n'aient pu apprendre par les chrétiens.

הרעיון המשיחי בישראל Geschichte der jüdischen Messianologie kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt von J. Klausner. I. Theil : Die jüdische Messianologie im Zeitalter der Propheten. Cracovie, impr. Fischer (Varsovie, Achiasaf), 1908; in-8° de 134 p.

M. Klausner a publié en 1903 un ouvrage en allemand intitulé *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten;* c'est une étude diligente et bien menée, mais où ne manquent ni les interprétations erronées, ni les appréciations contestables. Il se propose maintenant de reprendre l'histoire générale des idées messianiques chez les Juifs, sujet qui n'a été traité dans son ensemble, dit-il, que par D. Castelli (*Il Messia secondo gli Ebrei*, Florence, 1874) ; il aurait pu y ajouter maintenant le livre, plus populaire, de J.-H. Greenstone : *The Messiah idea in Jewish history* (Philadelphie, 1906).

Dans la première partie, que nous avons sous les yeux, l'auteur étudie le messianisme chez les Prophètes et il entend par messianisme toutes les promesses d'avenir. Ainsi les passages du second Isaïe qui annoncent la restauration prochaine de Sion sont considérés comme messianiques. Cette définition large ne sera pas admise par tout le monde sans contestation. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'après avoir défini la croyance au Messie et les promesses messianiques (chap. I), expliqué la source et les origines de l'idée messianique (chap. II) et recherché les allusions messianiques dans le Pentateuque et dans les Premiers Prophètes (chap. III), il passe en revue, dans les chapitres IV à XVI, Amos et Osée, Isaïe, Michée et Nahum, Sophonie et Habacuc, Jérémie, Ezéchiel, Obadia, les psaumes de l'époque de l'exil, Isaïe II, Aggée et Zaccharie I et II, Joël et Malachie, les psaumes de la période du second Temple, enfin Daniel ; dans un dernier chapitre (XVII) il résume et conclut. Partout il a soin d'expliquer les prophéties par le milieu historique et de mettre en lumière l'évolution des conceptions messianiques.

On voit par ce sommaire que M. K. accepte en gros les résultats de la critique biblique. On pourrait lui demander seulement s'il est prouvé que le Pentateuque et les Premiers Prophètes sont antérieurs à Amos et s'il est possible d'assigner des dates même probables à Nahum, à Sophonie, à Habacuc, à Obadia, à Joël. Critique modéré, il rejette les solutions extrêmes et se refuse à dépecer les textes sans nécessité aussi bien qu'à admettre des interpolations à tout bout de champ. Pour Isaïe I, il ne signale même pas la thèse radicale de Hackmann (*Die Zukunftserwartung des Jesajas*, Gœttingue, 1893). En général, M. K. — et nous l'en félicitons — n'a pas visé à

l'originalité ; son principal guide paraît avoir été E. Hühn, *Die messianischen Weissagungen des israelitisch jüdischen Volkes bis zu den Targumim* (Fribourg, 1899). Ce sont plutôt ses vues personnelles que nous incriminerions. Ainsi, après avoir montré que la délivrance messianique a été modelée sur la sortie d'Égypte, il soutient que c'est Moïse qui a été le prototype du Messie. Mais Moïse n'est guère connu des anciens prophètes, ni comme libérateur, ni comme législateur. Pourquoi ne pas s'en tenir à David ? M. K. a une fâcheuse tendance à chercher dans les mots difficiles des allusions à des personnages historiques. Ainsi שילה (Gen., XLIX, 10) désigne Salomon (p. 19), ה' צדקנו (Jérém., XXIII, 6), Sédécias (p. 60-62) ; גוג est Gygès (p. 74). Nous pourrions contester encore l'exactitude de plus d'une explication; mais nous n'avons garde d'oublier qu'en cette matière, il est souvent difficile de distinguer le vrai du vraisemblable et le probable du possible.

Nous préférons louer M. K. pour la clarté de ses analyses, la méthode de ses déductions et la chaleur de son exposition. Sa langue manque un peu de simplicité et prodigue les néologismes inutiles; est-il bien nécessaire d'employer des mots tels que אגיטאציה et des expressions telles que לקח חלק אקטיבי ? De tels abus sont plutôt faits pour discréditer l'hébreu comme langue scientifique. Et le principal mérite de ce livre, qui est bon somme toute, est de familiariser le public qui lit l'hébreu avec les résultats à peu près acquis de l'exégèse et de l'histoire bibliques.

השארת הנפש Dialogue sur l'immortalité de l'âme, par S. Rubin, Podgorze, 1908 ; in-8° de 38 p.

...וידויי Les Confessions de saint Augustin, traduites par P. Lebartow, avec introduction et notes. Londres, 1908 ; in-8° de x + 126 p.

זרגון ולשון עבר Jargon ou hébreu ? par M. J. Hellmann. Cracovie, 1908 ; in-8° de 56 p.

Dans ces derniers temps un mouvement s'est dessiné en Galicie pour l'adoption du jargon judéo-allemand comme langue nationale.

חוט המשולש החדש Biographies de Moïse Sofer, Akiba Eger et A. S. Schreiber, par S. Schreiber. Drohobycz, chez l'auteur, 1908 ; in-8° de (2 +) 105 + 8 ff.

חידושי חתם סופר Novelles sur le traité Ketoubot (*suite*), suivies de deux consultations et d'un קונטרס על ר"ד מצות, éditées par M. Sofer. Szatmar (impr. N. Oesterreicher), 1908 ; in-f° de 2 + 50 ff.

חידות ההגדות הנפלאות על דבר עשרת השבטים ופתרונן Les Dix tribus. La source et la nature de toutes les légendes et relations, examen de toutes les hypothèses anciennes et modernes et explication véritable de l'énigme des dix tribus, par S. M. Lazer. Cracovie, éd. de « Hamizpa » (Drohobycz), 1908 ; in-8° de 121 p.

Réimpression d'articles parus dans le השלח, XV (1902), augmentés d'un dernier chapitre. Voici le mot de l'énigme : les Hébreux des dix tribus sont revenus peu à peu en Palestine à l'époque du second Temple.

חיי היהודים בזמן התלמוד La vie des Juifs à l'époque du Talmud. ספר נהרדעא Monographie sur la ville de Nehardea, par M Judilowitz, avec des notes de A. Harkavy. Wilna, 1906 ; in-8° de v + 87 ff.

ס' חכמי א"ה"ו" Biographien und Grabsteininschriften der Dajanim, Autoren und der sonstigen hervorragenden Männer der drei Gemeinden Altona, Hamburg, Wandsbek, von Eduard Duckesz. Ins Deutsche übertragen von Sal. Goldschmidt. Hambourg, A. Goldschmidt, 1908 ; in-8° de (6 +) 155 p. (part. hébr.) + (6 +) 55 p. (part. all.).

La trad. allem. est abrégée. — Dans un ouvrage antérieur, אוה למושב (Cracovie, 1903), dont celui-ci s'annonce comme la deuxième partie, l'auteur a étudié les rabbins des trois communautés. — Sur un point de ces biographies, l'année de la naissance de Jacob Emden, voir une notice de M. Munk dans la *Israelitische Monatsschrift* (suppl. de la *Jüdische Presse*) du 8 avril 1908 (n° 3).

חמש מגלות Die fünf Megilloth übersetzt und erläutert von R. Breuer. 2. Teil : Ruth. Francfort, A. J. Hofmann, 1908 ; in-8° de (2 +) 60 p. M. 1,40.

חמשה חומשי תורה Pentateuque avec Targoum Onkelos, Raschi, Ibn Ezra et un supercommentaire sur ce dernier par J. L. Krinski. T. I : Genèse. Piétrokow, impr. A. Rosengarten (en commission à Francfort, Sänger et Friedberg), 1907 ; in-8° de 74 + 562 p. R. 1,30.

חמשה ספרים נפתחים Cinq commentaires sur les cinq Meguillot, par Jacob de Lissa. Zaleszczyki, J. Klughaupt, 1907 ; in-8° de 49 ff.

ס' חקרי לב Chikre Lew, Tnaim u. Amoraim, ihr Leben und Wirken, Culturarten, der heidnischen Götzendienstes, die Secten der Chutäer, Zaducäer u. Essäer, Polemik mit Juden-Christen, die römischen Kaiser und die babilonische Dynastie der Sassaniden, nebst Erklärung historischer Stellen im Jerusalmischen und babilonischen Talmud aus den Quellen historisch-kritisch bearbeitet von Leopold Landsberg. III. und IV. Theil. III. Der Tanna R. Meir, dessen Abstammung v. Proselyten aus dem Kaiserhause Neros. IV. Der Patriarch R. Simon b. Gamliel, seine Zeitgenossen und seine Beziehungen zu r. Meir. Szatmar (Hongrie), Schwarz Farkas, 1908 ; in-8° de XXIII + 158 + 194 p.

Livre étrange, qui tantôt attire le lecteur et tantôt le repousse ! La méthode de l'auteur est le derasch historique, qui interprète les textes aggadiques avec une naïveté charmante, mais sans perspective scientifique. Dans un défilé pittoresque les explications les plus bizarres sont proposées (מיאשה est la Mysie, אחר est un Achéen, etc.), des interprétations fantaisistes des noms propres sont présentées avec le plus grand sérieux, les considérations les plus naturelles coudoient les plus invraisemblables. Il est inutile de s'arrêter à réfuter dans le détail un livre qui est un défi à la critique. — *J. W.*

יהודי תימן וזמירותיהם Les Juifs du Yémen et leurs chants, avec 29 chants hébreux et les mélodies originales, par A. Idelsohn, Jérusalem, 1908 ; in-12° de 55 + x p. (Tirage à part du לוח א"י, éd. Luncz, XIV.)

ילקוט הרועים Divergences halachiques des Tannaïtes et Amoras, par S. Neumann. Lemberg, chez l'auteur, 1908 ; in-f° de (3 +) 76 ff.

יסודי ההגיון Éléments de logique par G. Struwe. Traduit du russe par S. Barr. Odessa, 1908 ; in-8° de 64 p.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetztigen und des alten Palästinas, herausgegeben... von A.-M. Luncz. Band VII. Heft 4. Jérusalem, 1907 ; in-8° de p. 279-376.

Voici une brève analyse des matières contenues dans ce fascicule, qui termine le vol. VII. M. Wohlmann : *Le Sambation et les Dix tribus* (p. 279-305). Après avoir essayé de montrer qu'il y a eu deux exils des Dix tribus, l'auteur prétend que les exilés sont revenus à l'époque du second Temple et se sont établis en Galilée (cf. plus haut à חידות) ; il explique chemin faisant les aggadot relatives au Sambation et aux Dix tribus. Le travail ne fait pas beaucoup avancer la question.— L'éditeur poursuit l'histoire de la *Haloucca* (p. 306-321), qui se confond avec celle de la colonisation de la Palestine par les Juifs ; étude intéressante. — MM. Isaac b. Juda, J. Goldmann, יה"ש et J. Slotnik expliquent un certain nombre de passages bibliques et talmudiques d'après les usages orientaux et la langue arabe (p. 323-342) ; la plupart de leurs explications appelleraient des réserves, mais dans l'ensemble, la tendance est louable et l'esprit suffisamment critique. — M. Toledano édite un fragment de l'itinéraire d'un pèlerin en Palestine (p. 343-345) et M. Abraham Danon, sept lettres écrites à diverses époques par des rabbins de Jérusalem ; elles n'ont d'intéressant que les noms des signataires (l'une d'elles est d'Azoulaï) et des destinataires (p. 345-360). — MM. A. Grünhut, W. Rabbinovitz et S. J. Feigenbaum élucident divers passages du Yerouschalmi (p. 361-369) et M. Joseph Halévi (de Rischon-le-Tsion) relève les passages du commentaire de Raschi sur Temoura qui contiennent les mots לשון ירושלמי, mais sans essayer de résoudre ce problème.

לוח ארץ ישראל A.-M. Luncz. Literarischer Palästina-Almanach für das Jahr 5669, 1908-1909. XIV. Jahrgang. Jérusalem, chez l'auteur, 1908; in-12° de 65 + 192 + 8 + 50 p.

Sommaire de la partie littéraire : Les temples et oratoires de Jérusalem, leur emplacement, la date de leur fondation, leur histoire et leurs rites (p. 1-46 ; il n'y en a pas moins de 224). — A.-Z. Rabbinovitz : La Prophétie (p. 47-52). — A. Almaliah : Histoire de la communauté maghrébite de Jérusalem (p. 53-88 ; rien de saillant). — A.-Z. Rabbinovitz : Nouvelle (p. 89-100). — A. Ben-Yehouda (Idelsohn) : Les Juifs du Yémen et leurs chants (p. 101-154 ; rites, 29 poèmes, notation musicale de quelques airs). Etc.

לרצונכם תזבחו Consultations sur les règles de schehita et de teréfot, par J.-A. Krieger. Piétrokow, impr. A. Rosengarten, 1908 ; in-f° de 74 + 4 + 196 p.

מאגדות חחיים Contes, par I. Fernhof. Podgorze, 1908 ; in-8° de 72 p.

מבוא התלמוד Chrestomathie talmudique, par N. Levin. Wilna, 1908 ; in-8° de 250 p.

מדרש ישראל Extraits du Midrasch Tanhouma, addition à l'ouvrage de Heiman Aron intitulé « Beth vaad lachachamim » (Londres, 1902), par Izidor Goldberger. Szinérvaralja (Hongrie), impr. J. Vider, 1907 ; in-8° de (8 +) 182 p.

Maximes et sentences rangées par ordre alphabétique.

מה לעשות Que faire ? sur la décadence de la littérature hébraïque, par J. Klausner. Cracovie, 1907; in-8° de 24 p.

מהות המוסר L'Essence de la morale, par I.-J. Sirkis. Odessa, 1908 ; in-8° de 150 p.

מורה נבוכי הדור Sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté de l'homme, par M. Z. Ahronsohn. Wilna, impr. Romm, 1908 ; in-8° de VIII + 380 p , avec le portrait de l'auteur.

מחיי הקראים M'chaje Ha-Kraim. Skizzen und Typen aus dem Leben der Karaiten von Rubin Fahn. Halicz (Drohobycz, Zupnik), 1908 ; in-8° de 110 p., avec le portrait de l'auteur.

Ces scènes, prises sur le vif, de la vie d'une petite communauté caraïte perdue dans une ville d'Autriche, ont un intérêt plutôt documentaire que littéraire.

מלון הלשון העברית Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris, par E. Ben-Jehuda. Tome I (א־בעתה). Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1908 ; in-8° de 580 p.

מנחם ציון Homélies de Menahem de Rymanow, recueillies par son élève Ezéchiel Paneth. Bartfeld, impr. M. Blayer, 1907 ; in-4° de 43 ff.

מפי אהרן Consultations de A. Alhadif. Jérusalem, chez l'auteur, 1907 ; in-f° de 2 + 118 ff.

מפתח התלמוד Clavis Talmudis, sive Encyclopædia rerum, quæ in utroque Talmude, Tosifta, Mechilta, Sifra, Sifre, Talmudicisque libris occurrunt, alphabetico ordine disposita. Auctore Michael Guttmann. Tome I. Livraisons I-IV. Vacz, imprimerie M. Kohn (chez l'auteur, à Csongrad, actuellement à Budapest), 1906-1908 ; in-8° de 320 p. Le volume de 8 livraisons : 12 couronnes.

La science rabbinique est si étendue qu'on a souvent essayé d'en dresser l'inventaire dans des répertoires alphabétiques. Le seul travail de ce genre qui ait été terminé, le פחד יצחק d'Isaac Lampronti, est une compilation précieuse, sans doute, mais dépourvue de méthode et de critique. Pour réussir dans une telle entreprise, il faut une science étendue et sûre, l'esprit d'ordre et de synthèse et par-dessus tout l'amour du sujet que l'on traite. Ces qualités sont réunies par M. Michael Guttmann, ci-devant rabbin de Csongrad et récemment nommé directeur du Séminaire rabbinique de Budapest. Aussi l'œuvre est-elle digne de l'auteur.

Elle est conçue sur un plan très-vaste. M. G. a fait entrer dans son Encyclopédie non seulement la Halacha, mais aussi l'Aggada, c'est-à-dire l'histoire et l'archéologie, la littérature et la morale. Il ne s'est pas borné aux deux Talmuds et à leurs annexes ; il a embrassé toute la littérature rabbinique depuis les *Halachot Guedolot* jusqu'aux commentaires du *Schoulhan Arouch*. Il a même tenu compte des éditions récentes d'ouvrages anciens et des recherches des savants modernes. Il n'a excepté de la nomenclature, sur le conseil de M. Bacher, que les Tannaïtes et les Amoras, auxquels il compte consacrer plus tard un ouvrage spécial. Il nous semble que, puisqu'il faisait entrer dans son recueil les noms propres d'hommes, il aurait dû y comprendre les rabbins ; autrement il eût fallu diviser l'œuvre en deux parties, celles des matières et celles des personnes. Inversement, il nous paraît inutile de faire figurer dans une Encyclopédie, du moins dans des articles spéciaux, des phrases telles que אב שמחל על כבודו כבודו מחול ou אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה, etc. Une Encyclopédie n'est pas un Index.

Cette matière si étendue, M. G. ne la résume pas ; il traite chaque sujet avec tous les développements qu'il comporte : l'article אב (père) occupe 70 et même 78 pages, l'article אבל (deuil) à peu près autant. L'ouvrage complet sera donc très volumineux. Une telle extension pouvait être cause de dispersion et de confusion. L'auteur a su éviter ces défauts. D'une part, il domine ses matériaux avec une grande maîtrise, il les classe dans un ordre si simple que chaque chose se trouve à sa place ; des divisions et des subdivisions, des sous-titres et des manchettes facilitent les recherches. D'autre part, il a rejeté en note les discussions de détail, de manière à dégager le texte. Ce texte — c'est là une des caractéristiques de l'ouvrage — se compose presque toujours des sources originales, citées intégralement et littéralement d'après la meilleure version, les passages parallèles étant indiqués en note. Chaque texte est précédé de la référence et forme un paragraphe spécial. Les mots difficiles sont expliqués entre parenthèses, autant que possible d'après Raschi. Ce procédé, dont l'auteur ne se départit que quand il est impraticable, p. ex. dans l'article *Abot* (*Traité de*), où il se borne à analyser le traité, est excellent et n'appelle qu'une réserve : c'est quand il nécessite la citation d'un long midrasch. Ainsi l'art. *Abraham* reproduit en entier, et même dans ses deux versions, l'histoire d'Abraham et de Nemrod : c'est du luxe.

Cette méthode assure à l'œuvre une objectivité parfaite et permet de la consulter en toute sécurité comme un ouvrage de première main, l'auteur s'étant borné, ce qui diminue à peine le mérite de la composition, à classer les textes et à les relier par des transitions quand il y a lieu. Dès lors, on le tiendra quitte de n'avoir pas épuisé la bibliographie de certaines questions, de n'avoir pas utilisé tous les travaux modernes et de n'avoir pas envisagé parfois le point de vue critique. Cette œuvre de science et de bonne foi est une des publications les plus importantes dont se soit enrichie en ces dernières années la littérature juive.

מקורות לקורות דיני נשים וערויות אצל הקראים Texte und Untersuchungen aus dem Gebiete der karäischen Ehegesetzes nach handschriftlichen Quellen der Kaiserlichen œffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Erster Band. Erstes Heft. ספר הערויות המכונה ספר הישר Das Buch von den verbotenen Verwandschaftsgraden des Jeschû'a ben Jehûda... zum ersten Male herausgegeben von Isaak Markon. Saint-Pétersbourg, impr. I. Lurie, 1908 ; gr. in-8° de XXIII + 157 p.

M. Markon a conçu le projet de publier des textes inédits qui sont conservés en manuscrit à Saint-Pétersbourg, et d'abord les ouvrages ou fragments d'ouvrages caraïtes qui traitent des unions prohibées ou *'araïot*. En 1898, M. Chwolson avait fait mettre au concours par la Faculté orientale de l'Université de Saint-Pétersbourg la question suivante : « Etablir documentairement la parenté des lois matrimoniales chrétiennes avec celles des caraïtes et expliquer la cause de cette parenté ». M Markon, élève de M. Chwolson, remporta le prix et, sur le conseil de son maître, il reprend maintenant la question sur une plus vaste échelle (v. D. Chwolson, Das *letzte Passamahl Christi*, 2e éd., p. 176, n. 3). Le travail qu'il projette doit comprendre trois parties. La première contiendra : le ספר הישר de Yeschoua b. Yehouda (Livraison I), les chapitres afférents à la question du ספר המצוות de Lévi b. Yéfet, du Court Commentaire sur le Pentateuque de Yeschoua b. Yehouda et le ספר יהודה de Moïse Baschiatzi (Livraison II), divers fragments manuscrits, ainsi que des notes, additions et corrections (Livraison III). La seconde partie sera consacrée aux textes arabes : le livre XI du *Kitâb el-Anwâr* de Kirkisâni (Livraison I), des extraits des Commentaires sur le Pentateuque de

Yeschoua b. Yehouda et de Yéfet b. Ali (Livraison II), des fragments plus courts, suivis de notes, additions et rectifications (Livraison III). Enfin, la troisième partie exposera les recherches de l'auteur sur le développement des lois caraïtes relatives aux *'araïot* et au lévirat.

M. M. commence donc par une édition du ספר הערירות ou ספר הישר de Yeschoua b. Yehouda (Aboul-Faradj Fourqân ibn Açad), célèbre auteur caraïte du XIe siècle, ou plutôt de la traduction hébraïque de cet ouvrage, dont l'original arabe est perdu, traduction due à Jacob b. Siméon, élève de l'auteur. Cet écrit, qui expose la question avec beaucoup d'étendue, est fort important, non seulement parce qu'il a influé sur la halacha caraïte postérieure, mais aussi parce qu'il nous a conservé les opinions des auteurs antérieurs, à commencer par Anan (la citation de ce dernier, p. 100-103, est empruntée, d'après M. Poznanski, à son *Fadhâlika*, v. *Revue*, XLV, 52, 184). L'éditeur s'est servi du ms. de Leyde Warner n° 41, qu'il a collationné avec deux autres de Saint-Pétersbourg. Les variantes sont relevées en note. Nous aurions voulu que M. M. expliquât les passages difficiles — et il y en a — du texte, au lieu de ne nous fournir que de la matière première. Force nous est d'attendre les notes promises. Nous aurions aimé aussi à connaître la solution du problème historique. M. M. y fait allusion dans une note de la p. XVIII, où il se réfère aux travaux de Geiger: les lois caraïtes seraient une réapparition de l'ancienne halacha ou halacha sadducéenne. Cette thèse n'est pas aussi généralement acceptée que M. M. le dit et de sérieuses réserves s'imposent. Mais faisons crédit à M. M., tout en lui souhaitant de mener à bonne fin sa louable entreprise.

מקרא מגדה Le Cantique des Cantiques, dans un ordre nouveau et avec un commentaire détaillé. Varsovie, 1907 ; in-8° de 19 + 47 p.

משא דומה Questions actuelles (dans la forme et le style du Zohar), par H. Kosda. Cracovie, 1907 ; in-8° de 22 p.

ס' משאת בנימין Sermons (Derouschim), par E. Reich. 2 parties. Presbourg, impr. Alkalay, 1908 ; in-8° de 72 et 56 p.

משניות Mischnaiot. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Uebersetzung und Erklärung von M. Petuchowski. Theil III : Seder Naschim. Lieferung XXXVII : Nasir, Abschnitt II-VIII. Berlin, Itzkowski, 1908 ; in-8° de p. 257-288. M. 0,75.

נגינה וכלי זמר במקרא Die Musik in der Bibel, von S. Rubin. Podgorze, impr. Deutscher (Cracovie, H. Wetstein), 1908; 23 p. 20 × 15.

Exposé populaire, d'après Gressmann. Quelques vues contestables : נחמתא dans le Kaddisch est traduit par תחנות ; נביא et משא sont des termes musicaux, etc.

סדור שפת אמת Gebetbuch für Schule, Synagoge und Haus. Unter Mitwirkung namhafter Schulmänner bearb. von J. Bleichrode. 3. Herausg. Rœdelheim, Lehrberger, 1908 ; in-8° de 435 p. M. 1.

סדר הדורות השלם Séder Hadorot, édité avec additions, rectifications et annotations par I. M. Leiner. 1re partie. Lublin, 1906-1907 ; in-8° de 128 p.

סנסני עץ החיים Les lois et les usages juifs et leurs tendances éthiques, par M. Ribalsky. Odessa, 1908 ; in-8° de 42 p.

ספורי מחוקקי דתי הנוצרים Récits sur Jésus, avec notes de M. E Mahler. Brocklin, Hebr. Publish. C°, 1907.

ספר האגדה Choix d'aggadot du Talmud et du Midrasch, classées d'après les sujets et expliquées par I.-Ch. Rawnitzky et Ch.-N. Bialik. Vol. I. Livres I et II. Odessa, édition « Moriah » (Cracovie, impr. Fischer), 1908 ; gr. in-8° de XIV + 183 et (IV +) 132 p. R. 1 et 0,75.

L'Aggada est la création la plus originale de l'esprit juif, après la prophétie dont elle est du reste l'héritière. C'est la poésie de l'époque talmudique; c'est plus encore : un genre littéraire complexe, qui a son fond — histoire, philosophie, morale, — sa forme — contes, paraboles, sentences — et même sa langue. Malheureusement les aggadot sont dispersées dans de nombreux recueils; ce sont des perles qu'il faut chercher dans les mers du Talmud et du Midrasch. MM. R. et B. ont eu l'heureuse idée de publier une Anthologie de l'Aggada et ils se sont heureusement acquittés de cette tâche. Ils ont choisi dans la littérature aggadique les textes qui présentent un intérêt littéraire ; ils en ont distingué la meilleure version ou ont combiné les différentes versions entre elles (la source est indiquée entre parenthèses), ils ont traduit en hébreu ceux qui ne se sont conservés qu'en araméen (il aurait fallu les marquer d'un signe) ; ils ont unifié l'orthographe, ponctué les phrases et vocalisé les mots difficiles (la vocalisation est parfois contestable) ; enfin ils ont expliqué en note les termes peu connus (ce commentaire aurait dû indiquer aussi le sens ou la tendance de telle aggada un peu obscure). Ils ont voulu faire œuvre littéraire, non scientifique.

L'ouvrage sera complet en deux volumes. Le premier, que nous avons sous les yeux, contient les aggadot historiques, celles qui embrassent l'histoire biblique (Livre I) et la biographie des rabbins les plus célèbres (Livre II). Le second volume renfermera les aggadot classées d'après leur contenu. La publication sera complétée par une Introduction générale à l'Aggada, une étude sur la langue de celle-ci, un vocabulaire et des index. L'exécution typographique est bonne.

Nous ne saurions trop recommander aux amis de la littérature hébraïque ce Yalkout moderne, qui met en valeur les beautés de l'Aggada, car les fleurs sont plus belles quand le bouquet est bien fait.

ספרא דבי רב Torat Kohanim mit Kommentar דרך הקדש von Rabbi Vidal Zarfati zum ersten Mal herausgegeben nach einer alten Handschrift von Vereine Dobhebhe Sifthe Jeschenim in Husiatyn. Husiatyn (Schwager et Fränkel), 1908 ; in-8° de 540 p.

Vidal Çarfati vivait à Fez au XVIe siècle.

עין יעקב לבני הנעורים Choix d'aggadot tirées de l'ouvrage עין יעקב, avec un commentaire sommaire, par I.-B. Lebner. Varsovie, Tuschija, 1908 ; in-8° de 264 p. R. 1.

ס' על הכל Séfer al-Haccol, recueil de décisions et usages de Méir de Rothenbourg, rédigé par son disciple R. Moïse Schnéor d'Évreux, édité par Max Weiss. Berditschew, imprimerie Scheftel, 1907; in-8° de 36 p. (Tirage à part de הגרן, VII.)

M. Weiss vient d'éditer le livre *Al-haccol*, compendium rituel de Moïse Schnéor d'Évreux, qu'on ne connaissait jusqu'à présent que par des citations peu nombreuses. Cet opuscule, qui proviendrait du cercle de R. Méir de

Rothenbourg, contient des décisions et des usages relatifs aux bénédictions. L'auteur est le disciple du מהר"ם, d'un R. M., sous la direction duquel il a composé son ouvrage; l'introduction porte, en effet : ס' תפלות אשר יסד תלמיד לפני הרב. Mais qui est ce R. M. ? On n'est pas d'accord à ce sujet. Carmoly, dans *Ben Chananja*, 1861, p. 195, considère Moïse b. Schnéor d'Évreux comme l'auteur, ce qui est une erreur d'après Gross, *Gallia judaica*, p. 41. Moïse Schnéor d'Évreux vivait près d'un demi-siècle après Moïse d'Évreux et était l'élève de R. Méir b. Baruch de Rothenbourg. Un manuscrit porte cette indication formelle : נסדר לפני הר' משה בר שניאור (*Revue*, LVI, 135). Il n'est donc pas impossible que le nom double Moïse Schnéor doive se lire en réalité Moïse b. Schnéor et désigne non l'auteur, mais son maître.

Examinons cependant l'opinion de M. Gross, d'après laquelle le *Séfer al-haccol* serait l'œuvre d'un élève de Méir b. Baruch. L'illustre maître, grandi encore par sa destinée tragique, se multiplia en quelque sorte dans la personne de ses disciples, dont les plus éminents, Ascher b. Yehiel et Mordechaï b. Hillel, prenant pour modèle les Halachot d'Alfasi, composèrent des recueils halachiques indépendants qui suivent l'ordre du Talmud, tandis que d'autres, glossateurs du Mischné Tôra de Maïmonide, rédigeaient leurs remarques sur cet ouvrage suivant la méthode des Tossafistes et que d'autres, enfin, se contentaient de recueillir et de classer les usages et les enseignements de R. Méir. Ces derniers observaient scrupuleusement les us et coutumes, la pratique décisive du maître, dont l'activité littéraire s'épuisait généralement dans ses consultations. Peut-être la situation officielle de R. Méir l'empêcha-t-elle de produire un ouvrage considérable et définitif ; mais l'école talmudique de Rothenbourg reçut de lui l'impulsion et la méthode et l'action de sa personnalité est attestée par les ouvrages de ses disciples et par les recueils même peu considérables qu'ils écrivirent pour régler avec une extrême minutie la vie religieuse.

Le על הכל n'occupe nullement la première place parmi ces compilations. La plus caractéristique est le *Taschbeç*, qui embrasse un assez grand domaine halachique et auquel se joint le *Parnès*, tandis que le על הכל ne traite que des bénédictions. L'auteur se réfère à R. M., mais les traditions orales personnelles sont relativement peu nombreuses : אמר לנו הר"ם (nos 2, 6, 9), ספר לנו הר"ם (no 9), נשמע מפי מ"ו הר"ם (no 11), אכן אמר לנו מהרם בשם ר' שמשון, מפי מורי הר"ם שמעתי (no 15), (nos 9, 25), ואומר הר"ם בשם ריב"א (no 24), ואומר מורי הר"ם בשם ר' שמשון יצא (no 9), מפי הר"ם בשם ר' שמשון (no 16), ואמר הר"ם (nos 1, 9, 24), אומר הר"ם (nos 3, 4, 9, 13). Il est singulier que la citation du nom הר"ם ne soit suivie d'aucune désignation, qu'on ne trouve nulle part d'eulogie. Le recueil pourrait donc avoir été composé du vivant même de R. M. D'autre part, les enseignements de ce dernier sont si généraux et si quelconques, ils sont tellement dépourvus de ce qui caractérise spécialement la tradition orale, que nous ne pouvons nous soustraire à la suggestion que l'auteur n'a pas puisé à des sources de première main, mais à des notes écrites qui émanaient du cercle de R. Méir. Combien est différent le ton qui règne, par exemple, dans les relations directes de R. Simson b. Sadoc, de Moïse Parnès ou dans celles des *Hagahot Maïmoniot !* Même dans la manière de nommer le maître apparaît la vénération que professaient pour lui ses élèves directs. Par contre, la désignation הר"ם est plutôt empruntée à une source littéraire médiate. Les formules : « Il nous a dit », « il a dit », « on a entendu de la bouche de R. M. » et même celle-ci, qui revient isolément : « j'ai entendu de la bouche de R. M. », pourraient avoir été prises aux recueils de ses disciples. Les indices qui militent en faveur de cette

hypothèse sont faibles et ce sont plutôt des impressions. Il resterait à expliquer comment l'auteur du על הכל a pris connaissance des enseignements de R. Méir. Nous croyons que l'intermédiaire a été Péreç b. Élia, qui a pourvu de gloses le *Taschbeç* et le *Semak*, qui a entretenu personnellement des relations avec Méir b. Baruch et grâce auquel l'auteur aurait connu le compendium de Simson b. Sadoc. Il mentionne une glose de Péreç b. Élia sur le *Semak* au n° 9 : וגם אומר ר' יצחק... ממהר"ם נ"ע. De même, Simson (b. Sadoc ?) aux n°s 3 (= *Taschbeç*, 208, 9), 7 (= *T.*, 197), 13, 20 (= *T.*, 323). Ces dernières citations sont plus détaillées que celles qu'on lit dans les éditions du *Taschbeç*.

Que si le *Taschbeç* a été utilisé par notre auteur, ce qui résulte de cette citation : אומר ר' שמשון ...וגם ראיתי בצבור היה הר"ם מברך, où les derniers mots seraient dits par R. Simson, les enseignements de R. M. cités dans le על הכל pourraient provenir de lui indirectement. R. Moïse Schnéor d'Évreux n'aurait pas été à l'école du maître de Rothenbourg et ne l'aurait connu que par l'ouvrage d'un de ses disciples favoris.

Mais tout cela n'est qu'hypothèses. Le R. Simson cité est Simson b. Abraham de Sens (n°s 9, 16, 25), au nom duquel R. M. communique quelques enseignements à l'auteur. De même au nom d'Isaac b. Abraham (n° 24) et du Ri (n° 9). C'est donc à ce cercle et à ce temps que l'auteur appartient ; il était le contemporain de R. Juda Sire Léon (n° 10 : אמר לנו הר"ם וכן ר' יהודה בשם ר"י). L'ouvrage ne cite que des tossafistes français et n'a que des *leazim* français ; ce sont autant d'indices de la patrie de l'auteur. Il ne s'y trouve pas une seule observation qui se rapporte à l'Allemagne. On a donc toutes les raisons de supposer que R. M. n'est pas Méir b. Baruch, mais un tossafiste français. De vagues analogies, telles qu'en offrent les passages parallèles du *Taschbeç*, ne prouvent rien ; ce sont plutôt les divergences qu'il faut considérer. Si l'on songe que R. Méir de Rothenbourg a également puisé à des sources françaises, on ne sera pas surpris outre mesure des concordances de détail. Les références au *Taschbeç* et aux *Hag. Maïm.*, dans les notes de M. Weiss, ne sont pas des preuves, surtout quand il ne s'agit pas de quelque chose de particulier et de caractéristique, mais de règles générales, qui se retrouvent dans les ouvrages de beaucoup de décisionnaires. Ainsi, p. 81 : והר"ם אומר עכשיו אנו אומרים אהבה רבה שחרית ואהבת עולם ערבית לאפוקי נפשי' מפלוגתי', M. Weiss renvoie à *Toss. Berachot*, 11 *a* et aux *Hag. Maïm.*, קריאת שמע, I, 2. Si l'on se reporte à ces textes, on constate qu'ils mentionnent la divergence entre R. Hananel (dans notre ouvrage ורב נתנאל est sans doute une faute de copiste), les *Halachot Guedolot* et Alfasi d'une part et, de l'autre, différentes autorités parmi les Gueonim sur le point de savoir s'il faut dire אהבה רבה et אהבת עולם ou la seconde prière seulement. Mais il n'y a pas lieu de renvoyer aux *Hag. Maïm.*, en raison de ce qu'elles émanent du cercle de R. Méir, car ce débat se retrouve dans d'autres ouvrages halachiques, v. *Schibbolé ha-Léket*, n° 14 ; *Mordechaï*, *Ber.*, I, 41 (ומיהו אנן לא נהגין הכי אלא בשחרית אהבה רבה וערבית אהבת עולם לאפוקי נפשין מפלוגתא), *Schiltê haguibborim* sur *Ber.*, I, 7, note. Les *Hag. Maïm.* sont extraites des Tossafot et, si les glossateurs appartiennent à l'école de Rothenbourg, toutes leurs observations ne sont pas des enseignements de Méir b. Baruch. Cf. יד מלאכי, III, כללי שאר פוסקים, 4. Si donc une question qui y est traitée l'est aussi dans le על הכל, on n'en peut tirer aucune conclusion. Il en est de même des passages parallèles du *Taschbeç*. Une comparaison avec les הלכות ברכות ou ס' ברכות de R. Méir, qui s'est conservé dans plusieurs recensions (*Taschbeç*, 322 ; *Parnès*, 371-411 ; *Consultations* de Méir, éd. Berlin,

581-1043 ; à part : éd. Riva di Trento, 1559) pourra faire ressortir beaucoup d'analogies, mais aussi des divergences évidentes.

Sur les notes dont M. Weiss a accompagné son édition et qui témoignent de sa connaissance de cette littérature, on doit remarquer qu'un choix plus sévère n'aurait pu qu'être utile et qu'il n'aurait pas fallu s'en tenir aux ouvrages émanés du cercle de R. Méir, mais faire entrer aussi en ligne de compte nos Tossafot sur Berachot et celles de R. Juda Sire Léon (éditées dans ס' ברכה משולשת, Varsovie, 1863), le *Or Zaroua*, Yona Gerundi sur Alfasi, *Orhot Hayyim*, *Colbo*, etc. L'idée ne vient même pas à M. Weiss de douter que R. M. ne soit pas Méir de Rothenbourg, cette équation est posée comme un axiome et les citations sont destinées en quelque sorte à justifier l'hypothèse. Mais nous nous méfions de cette indentification. Carmoly a certainement tort de faire de Moïse d'Évreux l'auteur, mais on est fondé à supposer que le R. M. cité dans le על הכל est plutôt Moïse b. Schnéor d'Évreux que Méir b. Baruch. Moïse d'Évreux a composé des Tossafot sur *Berachot* — celles de nos éditions sont remaniées d'après elles — ainsi que sur *Yebamot* (*Hayyim Or Zaroua*, n° 164) et on sait qu'il les écrivit en marge des Halachot d'Alfasi (Joseph Colon, *Consultations*, n° 5 : מצאתי בתוכפ' ר' אלפס ; עכ"ל התו' ; ועוד כתב הר"ר משה בתוכפ' ר' אלפס שלו : n° 52 ; סביב ר' אלפס ; *Hag. Mord.*, *B. K.*, VII : אבל בתוספ' שפי' לפני מורי הרב רבי אלפס pourrait s'appliquer à ces Tossafot). Les Tossafot de Moïse d'Évreux remontent à Isaac l'Ancien, Simson b. Abraham, Isaac b. Abraham et, comme Méir b. Baruch s'appuie également sur ces Tossafistes, on s'expliquerait plus d'une ressemblance entre le *Taschbeç* et le על הכל. Je trouve une allusion aux Tossafot sur Alfasi p. 101 : ר' אלפס פסק כר' הונא דאמ אין ריח דמותר לקרות ק"ש וכן נראה למהר"ם וכו' ; cf. *Toss. Ber.*, 24 *b*, *s. v.* פסק. M. Weiss cite aussi *Hag. Maïm.*, קריאת שמע, III, מ, où l'on lit : כר' חכדא דקיימא וכו' ודלא כר' הונא ; c'est tout le contraire.

Examiner le contenu de chaque citation nous mènerait trop loin. Le résultat d'une étude minutieuse est le suivant : c'est à peine si le על הכל présente quelques analogies avec la littérature émanée du cercle de Méir b. Baruch. Par contre, l'influence purement française est attestée par les noms des Tossafistes cités, les passages parallèles de nos Tossafot sur Berachot et de celles de Juda Sire Léon, enfin par les *leazim* ou mots français.

Nous réunissons ici ces *leazim* français. N° 12 : גריינ"ש, « grenade ». N° 13 (p. 95) : ועל הגרעיני בין משמז"ש בין מפרינ"רש. Le premier mot est une faute de copiste, il faut lire « cerises », comme dans *Taschbeç*, 322 (צירושי) et dans les Consultations de R. Méir, éd. Berlin, n° 298 (שריוש) ; מז est une corruption de ריז. Cf. I. Löw, *Pflanzennamen bei Raschi*, dans *Festschrift Berliner*, n° 101. Le second mot est « prunes ». Cf. Löw, n° 93. *Ibidem* : מושקט, « muscade ». De même dans *Or Zaroua*, I, 54 *b*, 164; *Mord. Berach.*, 159 ; dans *Toss. Berach.*, 36 *b* : מושקדא. — *Ibid.* : קנילא, « canelle ». Cf. קנילא dans *Parnès*, 373 ; קפילא dans *Or Zaroua*, *ibid.* ; קנילר dans les Consult. de R. Méir, éd. Berlin, 598. — *Ibid.* : סוקרא. Cf. ציקרי dans *Mord. Berach.*, 159 : צוקרא dans *Parnès*, 371. — P. 96 : קלריינוש (?), peut-être comme קלצינוש dans *Or Zaroua*, I, 66 *a*, 217 ; קלשינוס dans *Parnès*, 142 ; — ou קלירשש dans *Mord. Ber.*, 160. — *Ibid.* : ברמשינן, « vermicelle ». Cf. וירמשייש dans *Toss. Ber.*, 38 *a*. Cf. Zunz, *Gott. Vortr.*, 456, note ; Schlessinger, *Die altfr. Wörter im M. V.*, 2. — *Ibid.* : קדייש (?). Le *Tanya*, 28, a : קנדילש. — *Ibid.* : אייפשיר, « épaissir ». — *Ibid.* : בונייש, « beignets ». — *Ibid.* : קרייפאש, « crèpes ». — *Ibid.* : נילש, « nieules ». Cf. נילש, *Taschbeç*, 322, *Mord. Ber.*, 191 ;

ניבליש dans *Ascheri Berachot*, VI, 30 ; ניוולש dans le *Tanya*, 28 ; fautivement שולש dans *Hag. Ascheri*. — *Ibid.* : אובליאש, « oublies ». Cf. Schlessinger, 10.

P. 97 : נואיי, « noix, noyer ». — *Ibid.* : הומייר, lire הומייר, « humer ». — *Ibid.* : פרייזש, « fraises ». Cf. פרישש dans *Or Zaroua*, I, 56 *a*, 172 ; פריזש dans *Mord. Ber.*, 179 ; ארפרש dans *Taschbeç* ; פריזיש dans *Hag. Asch.* sur *Berachot*, VI, 23 ; זורפינן dans les Consult. de R. Méir, 299. — *Ibid.* : מורין, « mûre ». Cf. *Taschbeç* : מוריש, en allemand במבירן. Cf. Löw, 68.

P. 102 : רוטייר, « roter ». Cf. ריטייר dans Raschi sur *Berach.*, 24 *a* (traduit גיהק), רופציר dans *Rokéah*, 324. — *Ibid.* : בוייר, « bâiller ». Cf. באלייר dans Raschi, *l. c.* ; בדיליאר dans *Kolbo*, 10 (p. 6 *c*) ; בדיליר dans *Rokéah* (traduction de פיהק). — *Ibid.* : אשטרנואייר, « éternuer ». Cf. שטרנודר ou שטרינלייר dans Raschi, *ibid.* ; אישטירנידאר dans *Kolbo*, *ibid.* שטרנודיר dans *Rokéah*, אשטרנודר dans Kimhi, *s. v.* עטשזור. — קרשייר, « cracher ». Cf. קושטרלייאר dans *Kolbo*, *ibid.* — Pour l'ensemble, cf. *Séfer Hassidim*, § 18 : או שגיהק ופיהק טושי"ך בליר"א או נתעטש איטרנוייר ובל"א גרעבשן הושטן הושפדן ניסן.

Dans sa Préface, M. Weiss réunit les autorités citées dans l'ouvrage. Mais les notes dont il accompagne chaque nom sont pour la plupart inexactes. Le grand-père de Juda Sire Léon ne s'appelait pas Samuel, car il est probablement l'arrière-petit-fils de Juda b. Yomtob, descendant de Raschi. Son maître fut Isaac b. Samuel (הר"ר הזקן), que M. Weiss confond avec Isaac b. Abraham de Dampierre (ריב"א). R. Joseph est Joseph d'Orléans et ne peut en aucune façon avoir été le disciple d'Isaac Alfasi, mais pourrait être identique avec Joseph ibn Plat, qui avait également écrit un תקון ברכות. V. *Gallia judaica*, 285 (Sur l'orthographe du nom « Plat », cf. *Parnès*, 77 : ומורי הר"ם כתב בשם ר' יוסף ווליטין). Les תוספות ר' יהודה sont les Tossafot de Juda Sire Léon sur *Berachot*. הר"ר est Isaac b. Samuel. Dans les nos 10 et 16, ר' יצחק est peut-être Isaac de Corbeil. Schemaya était le gendre de Samuel b. Méir. V. Berliner, *Beiträge*, 24-25.

Le texte de l'édition a parfois besoin d'être corrigé. P. 79 : מגביה משפיל, lire מגביה שפלים ; cf. *Tanya*, 1. — P. 80 : ובמחזורי זוקני, lire מחזורים זקנים. Cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 203, note 1 ; סידור זקן dans *Léket Yoscher*, éd. Freiman, II, 82. — P. 85 : אין מחזירין אותו לר', lire לר"ר. Cf. *Mord. Ber.*, 135. — P. 91. La variante citée sur *Ber.*, 47 *a* : עלו אתא ר' שימי se trouve dans *Or Zaroua*, I, 59 *b*, 194. — P. 108 : שמעון קמטקיא, l. קמטריא. — *Ibid.*, no 21 : אין התלמוד נמנה, lire מונה.

On trouverait dans notre ouvrage plus d'un détail intéressant. P. 92, on lit : ובמדרש איתא דבטוב והמטיב יש ג' מלכיות ג' הטבות ג' גמולות. Le *Or Zaroua*, I, 61 *b*, 199, dit au nom de R. Simha : מצא באגדה שצריך לומר שלש טובות ושלוש גמולות (cf. *Tanya*, 27).

Tout compte fait, l'édition de M. Weiss contribue fort utilement à nous faire connaître les *compendia* tossafistiques. L'éditeur mérite notre reconnaissance pour cette publication, comme pour celle du *Siddour de Troyes*, qu'il nous a donnée récemment, et il faut souhaiter qu'il poursuive ses études sur ce domaine négligé de la Halacha. — *I. Wellesz.*

עקרים Traité de théologie de Joseph Albo, avec le commentaire עץ שתול, une biographie de l'auteur et sa lettre à Josua Lorki. Wilna, J. Funk, [1908] ; in-8o de (2 +) 384 p.

ס׳ פירוש רב סעדיה גאון ז״ל על מסכת ברכות Commentaire de Saadia sur Berachot avec traduction hébraïque et commentaire par S. A. Wertheimer. Jérusalem [chez l'auteur], 1908 ; in-8° de 12 p. + 27 ff. 2 fr.

L'éditeur diligent qu'est M. Wertheimer nous donne cette fois un petit commentaire de *Berachot*, qu'il attribue à Saadia. Cette attribution se fonde sur ce que l'opuscule est précédé dans le ms. des mots ללפירומי גאון; mais on ne voit pas bien à quoi se rapporte cette mention. Les raisons que M. W. donne dans son Introduction ne sont pas faites non plus pour forcer la conviction. Il les complique d'une hypothèse au moins hasardée. Le *Or Zaroua*, I, 339 cite ר׳ סעדיה גאון זצ״ל בספרו שעשה המתחיל אספנריתא, puis הלכות נדה דר״ס גאון הכתובות אחר סידור ברכות דר״ס גאון המתחיל אספנרית. M. W. prétend que le *O. Z.* a en vue le présent ouvrage et que אספנרית est une faute pour אספרגית (*Berach.*, 51 *a*). Mais la citation se rapporte évidemment au *Siddour* de Saadia et le mot אספנרית est garanti par son étrangeté même. M. Israelsohn en a donné une explication presque satisfaisante (*Revue*, XXII, 295).

Même s'il n'est pas de Saadia, cet ouvrage est certainement ancien ; il nous a conservé quelques leçons intéressantes pour le texte du Talmud et quelques explications qui ont leur valeur (v. Aptowitzer, dans *Monatsschrift*, 1908, 302-304). A vrai dire, ce n'est pas un commentaire, mais plutôt une collection d'explications de mots difficiles, avec des développements sur le sens de quelques passages ou l'indication de la halacha; l'auteur écrit généralement en arabe, mais parfois aussi en hébreu. M. W. a traduit l'arabe en hébreu et a accompagné le texte d'un commentaire qui résout beaucoup de difficultés, sinon toutes.

Le manuscrit, dont M. W. a déjà publié d'autres extraits, vient de la Gueniza du Caire. Certains mots y sont vocalisés d'après le système dit babylonien. M. Israël Lévi détient un fragment assez considérable des *Halachot Guedolot*, qui présente aussi cette particularité.

Après avoir écrit cette recension, nous avons vu que M. Poznanski, notre meilleur saadianisant, révoque également en doute la paternité du gaon (*Studien zur gaonäischen Epoche*, p. 26).

פלפול על זמן זמנים זמניהם Parodie attribuée à Yona Rapa (ou Rappa), éditée par G.-S. Belasco. Londres, J. Jacobs, 1908; in-8° de IV + 83 p.

Cet ouvrage au titre étrange est une satire des cérémonies de l'Eglise et des dogmes du christianisme, présentée sous la forme d'une parodie de la Haggada de Pâque. On y trouve l'esprit que comporte le genre et, par endroits, beaucoup de virulence. Il est curieux qu'il se soit trouvé en Italie un auteur pour composer un tel livre et des scribes pour le copier (on en connaît au moins treize manuscrits) sous les yeux des censeurs et des inquisiteurs. Il est curieux, aussi, qu'il se soit trouvé en Angleterre un éditeur pour le publier intégralement et la Fondation Montefiore de Ramsgate pourrait peut-être réserver ses faveurs à des ouvrages qui présentent d'autres éléments d'intérêt que quelques anecdotes et quelques traits d'esprit. Dix pages d'extraits eussent satisfait notre curiosité.

Mais puisque l'éditeur n'a voulu nous faire grâce de rien, il aurait dû au moins profiter de l'occasion pour déterminer enfin l'époque de cette parodie. Un passage contient la date de 1380. M. Krauss, qui a publié un extrait du livre (*Revue*, XLVIII, 82 et suiv.) s'était vu obligé de descendre jusqu'en 1550 environ. Dans son excellente étude *Parody in Jewish Literature* (New-York, 1907), M. I. Davidson a montré que cette date était encore trop reculée et a

proposé de corriger 1380 en 1680 (p. 157-158, cf. p. 265-266; v. aussi Marx, dans *Revue*, LVII, 318). Ce n'est pas assez. Les manuscrits utilisés par ces deux savants ne contiennent qu'un peu plus de la moitié de l'ouvrage, jusqu'à la p. 49 de la présente édition. Or, à la page 50, l'auteur cite en toutes lettres un ouvrage italien imprimé à Gênes en 1682. Et à la p. 82, il rapporte que de son temps les missionnaires jésuites en Chine ont été persécutés et qu'en 1700 (שנת אלף ושבע מאות ללידה למנינם) l'un d'eux a été mis à mort par l'empereur de Chine. Qui ne connaît cette histoire par le curieux chapitre final du *Siècle de Louis XIV*, où Voltaire raconte comment les missionnaires, admis en Chine en 1692, se virent interdire en 1701 le séjour du pays, en attendant que l'exercice du christianisme fût prohibé en 1724? L'ouvrage a donc été terminé au début du XVIIIe siècle.

M. B. a pris pour base de son édition le ms. Montefiore n° 454 qu'il a collationné avec trois autres, tous trois incomplets, ceux de la Bodléienne, de Parme et de Budapest. Il a négligé d'identifier les noms de personnes et de lieux cités dans l'ouvrage.

פתחא זוטא Sur l'Éroub, par P. Horovitz. Munkacs, chez l'auteur, 1907; in-4° de (4 +) 56 ff.

צבא רב Explications sur la Mischna, par H. Berlin. Piétrokow, impr. Kronenberg, 1907; in-4° de 34 + 138 p.

ס' צפנת פענח Notes sur les Consultations יד יצחק (3e partie), suivies de זכרון לדור אחרון, sur l'histoire de la communauté de Bonyhad, par Joseph Schwartz. Munkacs, Kahn et Fried; in-8° de 64 p.

קורות היהודים Histoire des Juifs, par S. Dubnow, trad. hébr. de A. Lüboschitzki. 1re partie : époque biblique. Varsovie, 1908; in-8° de 124 p. ill.

רביבים Recueil littéraire, rédigé par I. Ch. Brenner. Tome I. Lemberg, 1908; in-8° de 96 p.

שאל לך אות Novelles sur la Mischna et le Talmud, par M. Schlesinger. Paks, impr. Rosenbaum, 1907; in-8° de 48 + 20 ff

ס' שאלתות רב אחאי גאון Les Scheeltot de R. Ahaï avec le commentaire שאילת שלום de R. Isaïe Berlin et le commentaire שואל כענין de Yehiel Benjamin בינוש b. Isaac ha-Cohen Kaplan. 1re partie : Genèse. Wilna, impr. Garber, 1908; in-8° de 105 p.

שאילתות דר' אחאי גאון Scheëltoth d'Rab Achaï, das sind Vorträge, gehalten in den Hochschulen Babyloniens um 500-700 d. übl. Zeitr. und gesammelt von R. Achaï Gaon Auf. d. 8. Jahrh. Zum ersten Male... mit kritischen Apparate edirt und mit Erläuterungen versehen von A. Kaminka. Heft I (Bereschith). Vienne, J. Schlesinger (Cracovie, impr. Fischer), 1908; in-8° de 16 p.

Le recueil de Dissertations halachiques et aggadiques qui porte le nom de *Scheeltot*, « *Quaestiones* », est le plus ancien ouvrage de la littérature juive après la clôture du Talmud. Il est moins intéressant par son fond, qui est emprunté au Talmud et au Midrasch, que par sa forme, forme originale et d'autant plus remarquable qu'elle n'a pas été créée arbitrairement par l'auteur, mais empruntée à la réalité. Ainsi les *Scheeltot* constituent, d'une part, une source de premier ordre pour l'histoire et la critique du texte du

Talmud, et d'autre part, elles nous renseignent sur l'étude de la Halacha et la prédication à l'époque des Gueonim. Malheureusement, elles ne nous sont parvenues, malgré l'autorité dont elles jouissent dans la littérature rabbinique, que dans un fort mauvais état. Il faut féliciter M. Kaminka d'en avoir entrepris une édition critique et il faut souhaiter qu'il puisse mener à bonne fin cette tâche.

M. K. a pris pour base un manuscrit appartenant à M. Epstein, qu'il a pu collationner avec six autres copies et avec des fragments de la Gueniza. Son apparatus comprend trois parties : les variantes des mss., les références talmudiques et midraschiques, enfin un commentaire littéraire et historique. Il serait bon que, pour hâter la publication, l'auteur se bornât, dans ses notes, à ce qui est nécessaire à l'intelligence du texte et évitât toutes les digressions, p. ex. sur le Sambation (n. 20), sur les villes qui portent le nom de Laodicée (*ib.*, n. 33), sur un passage des Pirkê Abot (n° 2, n. 3; le commentaire qui porte le nom de Raschi n'est pas de lui).

La nouvelle édition sera d'un grand secours pour l'établissement du texte si maltraité des *Scheeltot* (v. p. ex. les notes 3 et 38 du n° 1) et pour la solution de plusieurs problèmes d'histoire littéraire, tels que les rapports de l'ouvrage avec le Yerouschalmi (n° 1, n. 4; sur l'ensemble, v. la discussion de M. Poznanski et de M. K. dans הקדם, I et II). La leçon טינורפוס (Tinnius Rufus au lieu de Turnus Rufus) est intéressante (n° 1, n. 18), mais nous ne sommes pas sûr que l'épithète הרשע soit dû à une confusion avec Terentius Rufus et nous ne voyons pas pourquoi la première réponse d'Akiba serait plus historique que le reste du dialogue (n. 19). A noter aussi la leçon שלמאי pour Simlaï (n° 3, n. 5, où il faut lire בכ"ר היסודי ר' שלמאי; l'éditeur devra veiller davantage aux fautes d'impression). Sur בידין וזכורין (n° 1, n. 21), v. *Revue*, XI, 201-208.

Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec M. K. sur la paternité et sur la forme de l'ouvrage. Reprenant une hypothèse de Reifmann, il assure (du moins sur la couverture) que les *Scheeltot* sont des discours réellement prononcés par des rabbins et recueillis seulement par R. Ahaï (abusivement appelé « Gaon »; on sait que R. Ahaï fut évincé du gaonat). Tout ce que nous savons, c'est que le genre oratoire était cultivé en Babylonie et nous le savons par un fragment attribué à Nathan ha-Cohen, édité par Neubauer (*M. J. C.*, II, 84) sous le titre arbitraire de סדר עולם זוטא, que M. K. n'aurait pas dû reproduire (n° 1, n. 11). Il ne nous apparaît pas non plus comme certain que toutes les *scheeltot* soient bâties sur un type invariable, et comprennent toujours quatre parties, ni que l'indication דרשה qu'on trouve entre certaines *scheeltot* se rapporte à une troisième partie supprimée (même note). Si la structure d'une *scheelta* est fixe, ce n'est que d'une manière générale et elle comporte toutes sortes de variations. Mais nous devons attendre, pour discuter ces questions à fond, l'Introduction que M. K. nous promet et que nous espérons ne pas attendre trop longtemps, quoique la première livraison, qui a paru au début de 1908, n'ait encore été suivie d'aucune autre. C'est le devoir de la critique d'encourager M. K., comme c'est celui du public savant de l'assister dans une entreprise pour laquelle il est si bien préparé et dont il s'acquitte si bien.

שו"ת בן פורת Douze Consultations de J. Engel, éditées par Ch.-H. Silberschatz. Piétrokow, 1907; in-f° de 116 p.

שו"ת וישב יוסף Consultations, et שובו בני"ם, Homélies, de Joseph Nissim Burla. Jérusalem, Ch. J. et E. J. Burla, 1907; in-f° de 90 et 92 p.

L'auteur, mort il y a quelques années, était assesseur du tribunal rabbinique de la communauté sefardite de Jérusalem.

שו"ת קול גדול Consultations de Moïse ibn Habib, éditées par Saul Darwich, avec une préface de Schalom Hidrajah. Jérusalem, 1907; in 8° de 136 + 10 p.

שירי ח. נ. ביאליק Poésies de Ch.-N. Bialik. Cracovie, 1908; in-8° de 292 p.

L'auteur est un des chefs du mouvement poétique contemporain. Ses poèmes sont d'une haute inspiration et d'une forme châtiée.

שירי ציון Chansons, par A. Idelsohn. Jérusalem, 1908; 2 vol. de 24 et 23 p.

שירת משה Cantiques pour le sabbat et les fêtes, par Moïse Sofer, suivis de son « Testament » et de ses « Usages ». Szatmar (impr. N. Oesterreicher), 1908; in-8° de 56 + 6 ff.

ס' שמע יוסף Les 613 commandements dans les trois chapitres du Schema, par Joseph Kaoua (אלנקאוה). Jérusalem (chez l'auteur, à Alger), 1907; in-4° de 110 ff. à 2 col.

ס' שערי המעלות Les « gradations » dans la Mischna et le Talmud, par Moses Bloch. Vacz, impr. M. Kohn, 1908; in-8° de 108 + x p.

L'éminent talmudiste, resté jeune malgré l'âge, après avoir étudié dans son grand ouvrage en trois parties les « institutions » talmudiques, examine dans celui-ci les aggravations connues sous le nom de מעלה. Ce sont les dispositions rabbiniques qui distinguent graduellement les différents types de sacrifices ou d'impuretés les uns des autres pour en faire ressortir l'importance. L'auteur étudie, en sept Portes, ces problèmes difficiles qu'on rencontre non sur la grande allée, mais sur un sentier latéral de la Halacha. Le sujet traité a le plus souvent une valeur historique, étant donné qu'il se rapporte à l'ancien culte, et, comme il repose sur des études approfondies, il est toujours suggestif et intéressant. Dans les questions talmudiques il ne faut pas prendre l'actualité pour critérium. Possédant son sujet avec une maîtrise souveraine, ordonnant suivant un plan clair et facile à embrasser des matières qu'il fallait non seulement réunir, mais encore classer méthodiquement restant avec tout cela sobre et précis, l'auteur examine successivement les onze degrés de sainteté (קדש) que la Mischna de *Haguiga*, III, place au dessus de la תרומה (chap. I), תרומה et חוכין (ch. II), le sacrifice de péché פרח חטאת (ch. III), la supériorité du Temple, de la Terre Sainte sur les autres pays, des villes entourées de murs, les gradations des différents endroits du Temple (ch. IV), les sources premières de l'impureté (ch. V), l'impureté émanée de l'homme (ch. VI), l'exclusion de l'enfant sans père et de l'enfant trouvé (שתוקי et אסופי) du connubium israélite. Partout, l'auteur remonte aux sources talmudiques et parcourt la littérature rabbinique en établissant des filiations et des distinctions rigoureuses. A la fin, il explique ingénieusement les différents passages talmudiques.

Cet ouvrage du maître vénéré est, comme les précédents, animé de l'esprit systématique qui s'efforce toujours, et avec succès, de mettre dans les matières disséminées la lumière de l'ordre et la clarté des principes. Et cet esprit ne cherche pas à s'élever au-dessus des sources, mais à les pénétrer pour se les assimiler; c'est ce qui en fait le grand et véritable mérite. — *J. Wellesz*.

ס' שרגי טרבא Derouschim, par A. Stolar. 3e édition, corrigée. Wilna, impr. Romm, 1908; in-8° de 148 p.

ס' שרגי נפישי Derouschim, suivi de לקוי המאורות, oraisons funèbres, par A. Stolar. Wilna, impr. Romm, 1908; in-8° de IV + 130 + 46 p.

תהלת הכסילים Lob der Thoren oder das Neueste Testament eines gläubigen Langohr's, von S. Rubin. 2te Auflage, vom Verfasser verbessert und vermehrt. Cracovie, impr. Fischer, 1907; in-8° de 179 p.

Satire dirigée contre les « fanatiques » qui dénigrent les sciences et les arts. L'auteur est un « Maskil » bien connu.

תחינה Friedhof-Gebete der Beerdigungsbrüderschaft in Trier am Vorabend des Neumondes Schebat. (Francfort, Sänger et Friedberg, 1908); in-8° de 8 p.

תמונות ופסוסים Scènes de la vie juive en Galicie, par S. Walkowski. Podgorze, S. L. Deutscher, 1907; in-8° de 92 p.

MAURICE LIBER.

(*A suivre.*)

P. JOÜON. **Le Cantique des Cantiques**. *Commentaire philologique et exégétique.* Paris, Beauchesne; 1909, in-8° de V + 335 pages.

Dans ce travail il faut distinguer, d'une part, l'interprétation générale du Cantique et, d'autre part, le commentaire grammatical et lexicographique de ce livre. L'auteur a fait une tentative des plus ingénieuses pour rationaliser l'allégorie. M. Joüon est persuadé que le rédacteur du Cantique a réellement voulu symboliser l'amour de Dieu pour Israël et les différents épisodes de l'histoire israélite et que la tradition juive était dans la vérité quand elle a interprété allégoriquement les chants d'amour contenus dans le Cantique. Selon lui, l'interprétation naturaliste, qui prend les dialogues de ce livre pour des chants nuptiaux, se heurte à de grosses difficultés. Nous devons dire tout de suite que les arguments invoqués par M. Joüon en faveur de la thèse allégorique ne nous ont pas entièrement convaincu, si flatteuse que soit cette thèse pour l'exégèse juive. Tout d'abord on doit se rappeler que nous ne savons absolument pas comment le canon biblique s'est formé, de sorte que tout ce qu'on en dit est pure hypothèse. Les docteurs auraient-ils commis une bévue énorme en prenant un chant profane pour un chant sacré? Mais qui sait si la distinction entre les chants profanes et les chants sacrés était tellement tranchée à l'époque où le Cantique a été composé? L'autorité de Salomon, à qui le Cantique était attribué, a pu suffire pour faire entrer ce poème dans la Bible. Plus tard on aura essayé de justifier la présence du Cantique dans le recueil biblique en en faisant une allégorie. Si l'usage des chants nuptiaux, supposé par Budde, a existé, il a pu être local et

cesser à un moment donné. Il n'aura pas fallu longtemps pour qu'on oubliât l'origine du livre auquel cet usage avait donné naissance. Il va sans dire que le Cantique n'est pas un chant populaire, et en ce point M. Joüon a tout à fait raison ; d'ailleurs, le peuple en aucun pays, n'a créé de poème, mais il en a adopté, ce qui n'est pas la même chose.

Les objections que M. Joüon fait à l'explication naturaliste ne sont pas décisives, parce qu'elles pourraient tout aussi bien être tournées contre l'interprétation allégorique. Par exemple, on voit l'épouse courir après l'époux ; M. Joüon dit que dans les mariages orientaux c'est le fiancé qui cherche la fiancée. Mais dans beaucoup de passages prophétiques on voit Dieu qui veut ramener Israël à lui. Donc dans l'allégorie aussi c'est l'époux qui cherche l'épouse. L'auteur trouve que ce n'est pas un époux ordinaire que celui qui se laisse ramener au domicile sans souffler mot. Mais n'est-il pas encore plus extraordinaire, si cet époux est Dieu ? M. Joüon demande pourquoi, dans l'hypothèse naturaliste, l'épouse parle seulement de sa mère et pas de son père ; mais comprend-on dans l'allégorie comment le mari, qui est Dieu, peut avoir une mère ? Sans doute les rapprochements faits entre le Cantique et les chants du Hauran laissent parfois à désirer ; mais les rapprochements allégoriques ne sont pas non plus toujours satisfaisants. Pourquoi les nations étrangères sont-elles tantôt les *frères* de l'épouse, tantôt les filles de *Jérusalem ?* Il est difficile de croire que l'auteur du Cantique en comparant Israël à la cavale de Pharaon ait fait allusion à l'armée des Égyptiens engloutie dans la Mer Rouge. La comparaison eût été désobligeante. Les *monts de Béter* rappelleraient, d'après M. Joüon, l'alliance *bên habbetarîm* du ch. 15 de la Genèse. Mais il n'est pas question de montagne dans ce chapitre. Il n'est pas très vraisemblable non plus que le tabernacle ait été décrit avec des traits se rapportant au temple de Salomon (1, 17). L'interprétation allégorique est donc loin de supprimer toutes les obscurités.

La question de l'allégorie mise à part, le commentaire philologique de M. Joüon nous paraît un des meilleurs qui aient été publiés sur le Cantique. Les difficultés que présente le texte sont aperçues et résolues, autant qu'il est possible, avec le secours des autres langues sémitiques. L'auteur est au courant de tous les travaux modernes sur la grammaire sémitique, et il a pris la peine d'étudier l'hébreu de la Mischna d'une manière approfondie. Les explications parfois très étendues qu'il donne, par exemple, sur des mots tels que אפריון, ערש sont très substantielles. C'est à peine si nous trouvons quelques petites critiques à formuler : Par exemple (p. 139), le mot דמה dans Is., 40, 18, 25 ; 46, 5, veut dire comparer et non pas *rendre semblable.* — P. 167, ערב comme participe ne se rencontre que deux fois, mais le verbe même se retrouve plus souvent. — P. 205, une construction semblable à celle de אלף המגן se rencontre avec מאת dans Ex., 38, 27 ; II Chr., 25, 9 ; Néh., 8, 11, et est fréquente avec d'autres nombres.

La répartition que l'auteur fait des chants entre l'époux, l'épouse et le chœur nous a paru, en général, être exacte, et M. Joüon a raison, croyons-

nous, de mettre les premiers versets dans la bouche du chœur, qui parle à l'épouse. Mais il nous semble plus naturel de corriger ישקני en ישקכי que de lire ישקנו. C'est l'épouse qui doit être embrassée et non le chœur.

M. Joüon connaît fort bien toute la littérature relative au Cantique, et il en donne la preuve en ne se bornant pas à donner les titres des commentaires antérieurs, comme le font la plupart des manuels exégétiques, mais il les caractérise en quelques mots ou quelques lignes. Notons que M. Joüon a lu soigneusement les commentaires rabbiniques et les a utilisés. Il est si rare de voir un auteur chrétien pouvant lire un texte hébreu non ponctué que son œuvre en acquiert par là même une grande supériorité. En somme, quelle que soit l'opinion que l'on ait sur la thèse allégorique, l'ouvrage de M. Joüon est des plus méritoires et très digne d'attirer l'attention des exégètes.

MAYER LAMBERT.

FUCHS (Hugo). **Pesiq, ein Glossenzeichen** (tirage à part de la *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde*, III, fasc. 1), Leipzig et Vienne, 1908 ; 149 p. in-8°.

Le titre de l'ouvrage est un peu trompeur. En effet, par *pesiq* on entend le trait vertical qui ne fait pas partie du système d'accentuation, tandis que le trait qui se trouve après des accents déterminés s'appelle *legarméh*. Or, c'est dans le *legarméh* que M. Fuchs voit un signe de gloses, et rien ne prouve que ce mot ait été à l'origine précédé du mot *pesiq*, comme l'a supposé M. Ginsburg ; en outre l'explication de *pesiq legarméh* par *séparation en soi* est peu vraisemblable. Pour le *pesiq* proprement dit M. Fuchs n'apporte pas d'hypothèse nouvelle. D'autre part, on ne peut souscrire sans réserves aux éloges que l'auteur décerne à sa méthode *inductive* « la seule scientifiquement possible ». En effet, étant donné le nombre de *legarméh* qu'il y a dans la Genèse et l'Exode (les seuls livres que l'auteur ait étudiés) et le nombre de gloses que l'auteur et les critiques ont cru pouvoir y découvrir, il n'est pas étonnant que l'on trouve une certaine quantité de passages où il y aurait à la fois des gloses certaines et des *legarméh*. Mais cela ne suffit pas à prouver que ceux-ci soient l'indice de celles-là, d'autant plus que le *legarméh*, comme le reconnaît l'auteur, n'est pas nécessairement dans la glose, mais peut aussi être placé dans le voisinage. Dans ces conditions il n'y a plus aucune certitude du rapport entre le *legarméh* et la glose. M. Fuchs prétend bien qu'il y a 13/15 des *legarméh* dans les passages avec gloses ; seulement il met ensemble les cas certains et les cas possibles. Les premiers, en admettant ses propres chiffres, ne seraient que 43 sur 120, c'est-à-dire un tiers. Ce nombre aurait pu cependant être significatif, s'il s'était agi des *pesik ;* mais comme il s'agit des *legarméh*, c'est-à-dire de signes qui, dans le système d'accentuation, obéissent à une règle presque

absolue, et pour lesquels on n'a donc pas besoin d'explication spéciale, les résultats obtenus par M. Fuchs nous paraissent assez douteux.

L'ouvrage de M. Fuchs a néanmoins le mérite de réunir la littérature concernant le *pesiq* et le *legarméh*.

MAYER LAMBERT.

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Br -tish Museum, by G. MARGOLIOUTH. Part III, Section I. Kabbalah. Londres, 1909; in-4° de 155 p.

La troisième partie de cet excellent Catalogue, si instructif à bien des égards [1], devait être la dernière et contenir le restant des ouvrages non encore décrits, de nombreux Indices, etc. Mais la direction du British Museum a décidé d'interrompre la publication à cause de l'apparition prochaine d'un nouveau Supplément des Hebraïca imprimés [2], et d'éditer néanmoins la première section, déjà achevée, du tome III, qui renferme la description des manuscrits cabbalistiques. Autant on doit regretter cette fâcheuse interruption, autant, du moins, il faut être reconnaissant pour ce que l'on nous offre présentement. Ici le talent de M. G. Margoliouth s'est affirmé sous une face nouvelle, celle d'un connaisseur exact de la Cabbale et de sa littérature [3].

Il décrit dans ce volume 132 manuscrits (n°s 733-864), dont la plus grande partie — 98 numéros — proviennent de la Collection Almanzi et appartiennent, par conséquent, à l'Italie. Deux mss. (n° 735, 763) sont des fragments de la Gueniza et contiennent des morceaux du *Héchalot rabbati* et du *Zohar*. Parmi les autres, un des plus intéressants est le n° 737, qui fut terminé par Elias Lévita à Hoschana rabba 1515 pour le cardinal Aegidius de Viterbo et qui contient plusieurs ouvrages d'Eléazar de Worms. Les notes latines ajoutées çà et là dans les marges appartiennent sans doute au premier propriétaire. On trouve également des notes latines dans le n° 740 (גנת אגוז de Joseph Chiquitilla), qui a appartenu à Reuchlin et dans le n° 754 (recueil ; cf. le colophon intéressant dans le *Catalogue*, p. 51 *a*). Le n° 752 est apparenté au ms. Schönblum 14 (voir le Catalogue lithographié de Steinschneider, p. 4-5) et contient également le אלפא ביתא של מטטרון et, au commencement du ספר הישר, ces mots : כתבו רבי' שמואל הכהן מן הישיבה רז"ל (?) שקיבלו מפי רב הונא בר

1. Voir mon compte rendu des deux premiers volumes dans la *Revue*, XLI, 301-308, et LI, 154-160. Cf. L, 270.

2. Le premier Supplément du Catalogue de Zedner (Londres, 1867) est de Van Straalen (Ib., 1894).

3. Cf. son article *The doctrine of the Ether in the Kabbalah*, dans *J. Q. R.*, XX, 825-861, contenant des extraits du שקל הקדש de Moïse de Léon d'après le ms. du Brit. Mus Add. 27044 (Catalogue n° 761).

סחורה כהנא דמן אפריקי... ורב הונא העתיקו מספר הישר הגדול של רבינו מנחם כהן צדק זצ"ל... וזה הספר ניתן לאדם הראשון וכו'[1]. Le nº 767 contient un commentaire du *Zohar*, datant de 1325 et autrement inconnu; il est intitulé לבנת הספיר et ne porte que sur la Genèse et le Lévitique. L'auteur cite son קופת הרוכלין הגדול, dans lequel M. Margoliouth voudrait reconnaître le commentaire de la Genèse de Joseph Angelino (composé en 1311), ouvrage allégorique et cabbalistique dont le manuscrit est à la Bodléienne. A quoi on doit objecter qu'Angelino est un Italien, comme son nom suffit à le montrer et qu'il a peut-être écrit son livre à Lucques (v. le Catalogue de Neubauer, nº 1618), tandis que le לבנת הספיר a été composé en Espagne. — Les nºs 772-786 contiennent les commentaires très diffus de Moïse Cordovero sur le *Zohar* et leurs différentes parties, qui ne se retrouvent plus qu'en Italie. — Le nº 794, I, II, renferme deux ouvrages astrologiques intitulés ספר הלבנה et מעלות המזלות et inconnus par ailleurs. — Les nºs 809 et 840-844 contiennent des écrits de Menahem Azaria de Fano, notamment des parties des עשרה מאמרות, qui ne sont pas encore tous imprimés. Remarquons, à ce propos, qu'en outre des quatre parties du כנפי יונה (nº 840), éditées depuis longtemps, une cinquième a paru à Varsovie en 1899, d'après un manuscrit; de même, le שפת אמת a été publié d'après un ms. à Lubaczów en 1898. — Enfin, le nº 852 contient un ouvrage cabbalistique, intitulé לחם שלמה, de Salomon b. David ha-Cohen du Yémen, datant de 1635 ou 1640 (v. aussi la notice datée de 1866 dans le *Catalogue*, p. 147 *b*.).

Voici encore quelques remarques de détail : Sur ויצר dans le sens de « recueillir » (nº 743 II), cf. mon *Mose ibn Chiquitilla*, p. 153. — Sur le אגרת הקדש de Nahmanide (745, II, et 815, II), cf. le fragment édité par Krauss, dans הגרן, V, 115. — Au lieu des שער בסוד ה' de Ephraïm Alnaqua (cité dans 749, IV), il faut sans doute lire שער כבוד ה', édité à Tunis en 1902 (v. mon *Zur jud.-arab. Litteratur*, p. 71, n. 1). — Un ס' יצירה הארוך (cité dans 752, VII) est également mentionné dans un commentaire manuscrit du *S. Yecira*, qui a appartenu à Jellinek, v. Epstein, dans החוקר, II, 5. — Dans la liste intéressante de 752, VIII, figure un écrit intitulé ארבע מאות תשובות של צרת הבת, à lire sans doute שלש מאות, cf. *Yebamot*, 16 *a*. — Sur Moïse Azriel b. Eléazar ha-Darschan (mentionné dans 752, XII), qui vivait en 1271, v. les citations d'Epstein, *Monatsschrift*, XXXIX, 449. — Le fragment de 754, VII, dont les quatre premiers chapitres concordent avec les chap. 27-30 des *Héchalot rabbati*, est explicitement désigné ici comme étant le שר התורה et apparaît ainsi comme un ouvrage distinct; v. Jellinek, Introduction au *Bet ha-Midrasch*, II, p. XXII et suiv., et surtout Ph. Bloch dans Winter et Wünsche, III, 236. — Le nº 755, XVI, contient une citation intéressante des שערי ברכות de Samuel b. Hofni; sur le fond v, les citations de Chajes, *Rivista Israelitica*,

1. Les citations les plus anciennes du מיטטרון et du ספר הישר doivent être celles du caraïte Kirkisâni contemporain de Saadia; v. la citation tirée de l'abrégé de son *Kitâb al-'anwâr* dans *Steinschneider Festschrift*, p. 211, n. 2.

V, 165. — Sur le ספר החיים (756, XVII), v. Steinschneider, Catalogue de Münich, 2e éd., 207. — Sur Isaac b. Samuel b. Hayyim Sefardi, qui vivait à Naples en 1491 et est l'auteur du n° 793, VII, v. Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Juden*, p. 247, n. 3.

En adressant nos remerciements à la direction du British Museum et plus encore à l'auteur de ce Catalogue, nous exprimons l'espoir de recevoir bientôt la suite et de connaitre ainsi, par une description complète et compétente, l'état d'une des plus importantes collections de manuscrits hébraïques.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie.

RAPAPORT (Mordché W.). **Chr. W. Dohm der Gegner der Physiocratie und seine Thesen**, Berlin, Puttkammer et Mühlbrecht, 1908 ; in-8° de 143 p.

Dans cette monographie, M. Rapaport s'est efforcé surtout, ainsi que le titre l'indique, de mettre en lumière les doctrines d'un des plus illustres adversaires des physiocrates et de déterminer la place qui lui revient dans l'histoire des sciences économiques. A première vue, il semble qu'il n'entrait pas dans le cadre de l'ouvrage d'apprécier le rôle joué par Dohm en faveur de l'émancipation juive et le célèbre ouvrage qu'il publia sur cette question, en 1781, sous le titre de : *Die bürgerliche Verbesserung der Juden.* Mais, au sentiment de M. Rapaport, Dohm anti-physiocrate et Dohm avocat de la cause juive ne poursuivaient pas deux desseins aussi différents qu'on pourrait croire : le plaidoyer en faveur des Juifs, s'il n'est qu'un épisode de la carrière de Dohm publiciste, politicien et économiste, n'en est nullement un hors-d'œuvre ; et si Dohm est entré dans la lice pour éclairer l'opinion sur la question juive, ce ne fut pas seulement par déférence et amitié pour Moïse Mendelssohn, mais bien par suite de convictions personnelles d'un caractère non pas tant sentimental et humanitaire que juridique et économique.

M. Rapaport, dans le chapitre qu'il consacre (p. 96-118) à l'opuscule de Dohm, le rattache donc étroitement à la campagne que celui-ci entreprit contre les théories des physiocrates. Les physiocrates, adversaires du mercantilisme, étaient, sauf exception, des gens prévenus contre les Juifs, « qui ne produisaient rien, n'étaient ni cultivateurs, ni artisans ». Les arguments de Dohm contre l'étroitesse des thèses physiocratiques. devaient le disposer favorablement à l'égard des Juifs, à tout le moins lui faire préconiser l'utilisation économique de l'élément juif. Dohm, amené ainsi à envisager la question juive déjà soulevée d'ailleurs dans l'opinion éclairée du siècle, se mit à l'étudier avec un vif intérêt et en aborda l'examen avec une excellente préparation historique et juridique. Il fut le premier à poser la question dans des termes vraiment scientifiques et à l'orienter dans le sens des solutions que commandaient non seulement

la justice et l'humanité, mais encore et surtout l'intérêt bien entendu de la civilisation et des peuples chez qui les Juifs formaient un élément notable de population.

On croit communément, d'après Graetz, L. Geiger, que Dohm fut gagné à la cause juive par Mendelssohn et n'écrivit pour eux que sous son instigation et avec sa collaboration. D'après M. Rapaport, c'est seulement après l'apparition du travail de Dohm (1781) que l'influence de Mendelssohn s'est exercée sur lui. Nous avons peine à le croire et à renoncer à l'opinion reçue. M. Rapaport nous semble avoir exagéré l'indépendance de l initiative de Dohm. Serait-ce dû à la préoccupation de justifier l'opportunité du chapitre sur la *Bürgerliche Verbesserung?* On ne saurait contester sérieusement, comme le fait M. Rapaport (p. 97, note), la réalité de l'influence, sinon de la collaboration effective, de Mendelssohn dans le travail de 1781. Comment, sans l'entremise du philosophe juif, Dohm aurait-il fait accueil au Mémoire des Juifs d'Alsace? M. Rapaport omet de s'expliquer sur ce point Il reste vrai, et c'est ce qui résulte des observations intéressantes de M. Rapaport, que Dohm n'a pas été une sorte de prête-nom pour Mendelssohn, qu'il a plaidé pour les Juifs parce que la cause, indépendamment des intéressés, lui semblait intéressante, et qu'il a fait faire de grands pas à la question, par la façon intelligente, objective, scientifique dont il l'a posée. Et partout où le problème se pose encore, on aurait profit à relire l'argumentation de Dohm qui demeure dans ses grandes lignes ce qu'on a dit de plus sage et de plus décisif sur le sujet.

JULIEN WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LVII, p. 1. — M. Alexander Marx, professeur au « Jewish theological Seminary of America », m'apprend que Steinschneider a déjà signalé brièvement les rapports du glossaire d'Oxford avec le *Iagnis* de Moïse ibn Ezra. Voir le Catalogue des mss. hébreux de Munich, 2e éd., p. 94; Catal. des mss. hébreux de Berlin, II, p. 28, et *Arabische Literatur der Juden*, p. 151, § 101, n° 7. — *D. S. Blondheim.*

T. LVII, p. 280. — M. M. Ginsburger propose de lire dans Habaqouq, II, 3, עֵד au lieu de עוֹד. De la sorte, le parallélisme serait complet et l'expression correspondrait exactement avec les différents versets des Proverbes. [Il faudra alors traduire : « Car la vision est un témoin pour le temps fixé et un déclarant pour l'avenir. » — *M. L.*]

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NOTE SUR LES MESURES HÉBRAIQUES

L'étude de la métrologie hébraïque se rattache directement à celle de la métrologie antique ; elle constitue l'une des branches de cette dernière.

Les Hébreux, en effet, ont usé des poids et mesures des nations avec lesquelles ils ont été en rapport ; il ne paraît pas qu'ils se soient constitué un système métrique particulier. Au surplus, ils auraient été le seul peuple qui eût procédé ainsi : le monde ancien tout entier n'a possédé, en effet, qu'un seul système métrologique, le système égypto-babylonien, qui a été développé et modifié selon des modalités, des proportions déterminées, avec la plus absolue précision, par les écrivains mathématiques anciens.

Le système métrologique de l'antiquité constitue donc un ensemble mathématiquement coordonné, dont chaque partie est en relation arithmétique avec toutes et chacune des autres. Il suffit ainsi de pouvoir fixer, avec précision, la valeur, en unités du système métrique français, de l'un des éléments du système antique pour être à même de déterminer, en ces mêmes unités, l'équivalence rigoureuse de n'importe quel autre poids ou mesure antique.

La base adoptée pour la comparaison est le pied assyrien, côté du cube contenant, en eau, le talent assyrien.

Ce pied, dit aussi grec et olympique, a pour étalon le Parthénon d'Athènes, dont il est la mesure ouvrière. La façade a cent pieds et trois fois la hauteur des colonnes. Or, la colonne mesure 10 mètres 285 millimètres forts. Si l'on admet 10 mètres 285 millimètres 1/3 et que l'on triple ce chiffre, on obtient, pour les cent pieds, 30 mètres 856 millimètres et, pour le pied 0,308 millimètres 56. Tel est le pied assyrien ou grec. Son cube représente 29 litres 37 centilitres 6, ce qui est la contenance du talent assyrien, du poids, en eau, de 29 kilos 376 grammes.

Toutes les autres mesures, tous les autres poids du système antique ont été calculés par nous sur cette double base de poids et de longueur.

CHAPITRE PREMIER

MESURES DE LONGUEUR

Ces prémisses posées, commençons l'examen des coudées hébraïques. On en compte quatre principales : la coudée des maçons, la coudée vulgaire ou commune, la coudée sacrée, la coudée des vases ou virile.

A. *Coudée des maçons.*

Les métrologues anciens désignent, sous le nom de coudée des maçons, une mesure issue d'un des plus anciens des talents (kikkar) connus. C'est un talent babylonien d'une contenance de 18 litres 88 cent. 8/9. Le côté d'un cube de cette contenance est de $0^{m},266$ 1/3. Telle est la dimension du pied des maçons. La coudée, qui est toujours d'une fois et demie le pied, mesure donc $0^{m},399$ 1/2.

Il est vraisemblable que les Hébreux ont également désigné cette coudée sous le nom de coudée des maçons, mais il n'y a pas de certitude à cet égard.

B. *Coudée commune ou vulgaire.*

Cette mesure est celle qui a servi de mesure de chemin sabbatique, que les Talmudistes font de 2,000 coudées. Parallèlement, saint Épiphane donne six stades au chemin sabbatique. Comme la longueur du stade grec est de $185^{m},136^{mm}$, les six stades font $1,110^{m},816^{mm}$. Si l'on divise cette longueur par 2,000, nombre des coudées données à ce chemin par les Talmudistes, la coudée ressort à $0^{m},555,408$.

Or, il ne s'agit là que d'une approximation et la coudée longue ptolémaïque mesure $0^{m},554^{mm}$. La coudée longue ptolémaïque est donc la coudée commune ou vulgaire.

Telle est la conclusion qui, à notre avis, doit être tirée de ce rapprochement, de cette concordance.

C. *Coudée sacrée.*

D'après Ézéchiel (XLIII, v. 13), la coudée sacrée mesure un palme de plus que la coudée vulgaire. Comme une coudée se divise en six palmes, la coudée vulgaire est donc les 5/6 de la coudée sacrée.

Si donc, à la coudée vulgaire, soit.....	$0^m,554$
On ajoute son cinquième, soit.....	$0^m,110.8$
On obtient, pour la coudée sacrée, une longueur estimée de.....	$0^m,664.8$

Il ne s'agit évidemment là que d'une estimation approchée et non pas d'une parité rigoureusement exacte et mathématique.

Or, la coudée moyenne dite alexandrine mesure $0^m,665.8$ 1/3. La différence entre l'évaluation approximative d'Ézéchiel et ce chiffre est absolument insignifiante : un millimètre environ. On ne saurait demander plus de précision, quand on est en présence d'écrivains anciens, lesquels, sauf les mathématiciens, procèdent toujours par chiffres ronds.

La coudée sacrée est donc, à notre avis, la même que la coudée moyenne alexandrine et elle mesure $0^m,665.8$ 1/3.

A cette coudée correspond naturellement un pied, lequel est des 2/3 de la coudée. Ce pied, qui est le pied alexandrin, ressort donc à $0^m,443$ 8/9.

En raison de la proportion des 2/3 pour le pied, par rapport à la coudée, celle-ci, nous l'avons déjà constaté, est toujours d'un pied et demi : 10 coudées font donc 15 pieds. Autrement dit, une mesure de même longueur, exprimée en pieds, sera d'une fois et demie par rapport à son estimation en coudées.

Or, les estimations de Josèphe sont précisément dans ce cas, par rapport à la coudée sacrée. Ainsi, par exemple, dans Ézéchiel, XLII, 2, la largeur des portes du temple est de dix coudées ; elle est, dans Josèphe, de 15 coudées. La coudée de Josèphe, des 2/3 de la coudée sacrée, n'est donc pas autre chose que le pied alexandrin, lequel, nous l'avons dit, mesure $0^m,443$ 8/9. Cette coudée de Josèphe est souvent dénommée coudée vulgaire.

D. *Coudée des vases ou virile.*

Constamment cette coudée est donnée par les Talmudistes comme

contenant seulement cinq palmes, sur les six de la coudée vulgaire (sabbatique), laquelle mesure..... $0^m,554^{mm}$

Si donc il est retiré de cette coudée un sixième, soit un palme, ou..... $0^m,092\ 2/3$

il reste, pour la coudée des vases, par approximation, $0^m,461\ 1/3$

Or, la coudée grecque et assyrienne moyenne mesure $0^m,462,84$. La coudée des vases ou virile est donc la coudée moyenne grecque.

CHAPITRE II

MESURES DE CAPACITÉ

A. *Évaluations calculées.*

De l'examen des mesures hébraïques de longueur passons à l'analyse des mesures de capacité.

Il existe un accord parfait entre tous les auteurs, Talmudistes et autres, quant à la composition du *cor*, lequel contient toutes les autres mesures hébraïques de capacité connues. Elle se détaille comme suit :

Mesures pour les liquides.

Log.....				1
Hin.....			1	12
Bath.....		1	6	72
Cor.....	1	10	60	720

Mesures pour les grains.

Log.....						1	
Cab.....					1	4	
Gomor ou assaron.				1	1 7/8	7 1/2	
Sath (modius).....			1	3	5 4/5	22 1/2	
Epha.....		1	3 1/5	10	18	72	
Cor.....	1	10	32	100	180	720	

La litra est d'un demi-log.

Ces divisions une fois connues, il est évident qu'il suffira d'établir, avec certitude, la valeur de l'une d'elles, pour connaître celle de chacune des autres, en mesures du système métrique français.

Commençons par reproduire les parités que saint Épiphane fournit à propos de certaines des mesures hébraïques de capacité :

A. Le cab est le quart d'un modius ;

B. Le cab est le cinquième d'un modius;

C. Le cab est le sixième d'un modius;

D. Le métrètes grec, l'artabe égyptienne et l'épha sont des mesures égales, qui contiennent chacune 72 sextes;

E. Le gomor contient 7 1/5 sextes et est du dixième de l'artabe.

Ces diverses évaluations s'expliquent comme suit :

A. Le modius attique mesure 6 litres 528, dont le quart est de 1 litre 632.

B. Le ferk ptolémaïque (modius) est de 8 litres 16, dont le cinquième est de 1 litre 632.

C. La petite artabe ptolémaïque, dixième de la grande, est de 9 litres 792, dont le sixième est de 1 litre 632.

Comme conclusion de ces trois parités concordantes, le cab est donc de 1 litre 632.

D. Le métrètes grec, l'artabe égyptienne et l'épha mesurent chacun 29 litres 376, soit la capacité du talent assyrien mentionné plus haut. On est donc ainsi fixé sur la valeur de l'épha ; elle est de 29 litres 376.

Chacune de ces mesures se divise en 72 parties, égales au log, ce qui donne, pour le log, la sexte grecque et le sâ ptolémaïque, une valeur égale de 0 litre 408.

E. Le dixième d'une artabe de 29 litres 376 donne, pour le gomor, 2 lit. 937.6.

Sans autres indications que les parités de saint Épiphane, il est donc possible de déterminer, en litres et fractions, l'équivalence de chacune des mesures hébraïques de capacité.

Nous allons donc reproduire l'échelle établie plus haut, mais en l'accompagnant, cette fois, de l'estimation, en valeurs métriques françaises, de chacune des mesures hébraïques.

En ce qui concerne les mesures appliquées aux grains, nous donnerons, à côté du poids en eau de chaque mesure, sa contenance en blé sur la base de la densité conventionnelle de 8/10 par rapport à l'eau, adoptée par tous les peuples anciens.

Mesures pour les liquides.

Log.....				1	0 lit. 408
Hin.....			1	12	4 — 896
Bath.....		1	6	72	29 — 376
Cor.....	1	10	60	720	293 — 760

	Mesures pour les grains.							Poids.	Blé. Contenance.
Log						1		0 k. 408 gr.	0 lit. 510
Cab					1	4	1	632	2 — 040
Gomor ou assaron.				1	1 7/8	7 1/2	2	937.6	3 — 672
Sath (modius)			1	3	5 4/5	22 1/2	8	812.8	11 — 016
Epha		1	3 1/5	10	18	72	29	376	36 — 72
Cor	1	10	32	100	180	720	293	760	367 — 20

Saint Jérôme confirme ces évaluations, quand il donne au sath 1 1/2 modius. Le modius ptolémaïque pèse 5 k. 875 gr. 2. Si l'on ajoute à ce poids sa moitié, soit 2 k. 937 gr. 6, on retrouve exactement les 8 k. 812 gr. 8 du poids du sath.

Les Septante font le cor hébraïque égal à six artabes égyptiennes. Comme l'artabe ptolémaïque pèse 48 k. 960 gr., les 6 artabes donnent les 293 k. 760 gr. du cor.

Maïmonide, après avoir dit que la litra est la moitié du log, déclare que le sath pèse, rempli de blé, 43 litras ; certains Talmudistes indiquent 44 litras.

On voit que ce sont là des évaluations qui proviennent de ce que Maïmonide et les Talmudistes ont pesé eux-mêmes le blé. A la densité légale de 8/10, le blé aurait dû peser 22 1/2 log, soit 45 litras, puisque la litra est d'un demi-log. Le blé pesé par Maïmonide n'avait pas tout à fait la densité légale ; il était un peu plus léger.

Maïmonide dit encore que le log en usage de son temps excédait l'ancien à concurrence d'un sixième. Si l'on ajoute 1/6 au log de 408 gr., on arrive à 476 gr. Or le log en usage du temps de Maïmonide était le rotl arabe de l'Andalousie, de 472 gr. 2/9. Il s'agissait donc, pour Maïmonide, d'une évaluation approximative, mais elle est, à ce titre, aussi satisfaisante que possible.

Il évalue, d'autre part, le poids du log à 70 dinars égyptiens, dont le poids légal, de 5 gr. 95, ferait monter le log à 418 gr. 1/2. Il ne s'agit pas, chez Maïmonide, du poids légal des monnaies citées, mais de celui des espèces prélevées par lui dans la circulation. Cela est si vrai qu'il déclare avoir trouvé, pour le poids du log, non pas l'équivalence de 105 dirhems qui, au poids légal, doivent équilibrer 70 dinars dans la balance, mais bien 104 dirhems seulement. Il a soin d'ajouter que chaque dirhem pesait de 61 à 62 grains. Or le poids légal du dirhem est de 64 grains.

Ainsi s'explique l'écart apparent entre l'évaluation de Maïmonide, effectuée en espèces arabes courantes, et ce que l'on sait d'ailleurs du poids réel du log.

B. *Évaluations de Josèphe.*

Dans ses *Antiquités*, cet auteur donne diverses évaluations des mesures de capacité hébraïques. Ces évaluations sont constamment opposées à celles qu'on essaie de faire de ces mêmes mesures, en s'appuyant sur des sources autres que Josèphe. Il nous a donc semblé utile d'examiner de près les estimations fournies par lui.

Livre III, ch. IX, il donne, pour équivalent de l'hin, deux choûs attiques, soit douze sextes attiques. Or le log, nous l'avons vu, égale la sexte attique et l'hin comprend douze log. Dans ce passage, Josèphe a donc été absolument exact.

Livre IX, ch. II, il dit que le sath équivaut à 1 1/2 modius *italique*. Le sath est ici constitué, par Josèphe, de la contenance de 24 log, au lieu de 22 1/2 log qu'il comprend ordinairement. Cette confusion provient du fait que l'épha contient 10 gomor et que le sath en contient trois. Josèphe a divisé 10 par trois et a obtenu 1/3. Le tiers des 72 log de l'épha donne 24 log. Il a fait ainsi le sath de 24 log, du tiers de l'épha, au lieu de 22 1/2 log. Or 24 log font 9 litres 792, et le modius, non pas *italique*, mais *attique* est de 6 litres 528. Sur ce pied, 1 1/2 modius égale aux 9 litres 792 que contiennent 24 sextes

Le texte de Josèphe doit donc être rectifié sur deux points : une erreur de copie, qui a fait mettre *italique* pour *attique*, et une erreur de calcul, qui a fait évaluer le sath à 24 log au lieu de 22 1/2.

Livre III, ch. VII, il dit que le gomor égale à 7 *cotyles* attiques. Nous avons montré, par l'échelle établie plus haut, que le gomor contient 7 1/2 *sextes* attiques. Il y a donc dans le texte de Josèphe une double erreur : il faut lire *sextes* au lieu de *cotyles* et ajouter, au chiffre 7, la fraction négligée 1/2.

Livre XV, ch. XIII, il est dit que le cor de farine fait 10 *médimnes* attiques. Le cor mesure dix *métrètes* attiques de 29 litres 376, et non pas dix *médimnes* de 39 litres 168 l'un, puisqu'il contient 293 litres 76 centilitres. Il faut donc lire *métrètes*, et non pas *médimnes*.

Livre II, ch. XIII, il est dit que 70 cors de farine font 41 *médimnes* attiques Or, comme le cor mesure 293 litres 76 et le médimne 39 litres 168, nous venons de le dire, le texte de Josèphe, tel qu'il est présenté, serait donc ridiculement invraisemblable. Il faut lire : 70 cors de farine, de 41 médimnes attiques *l'un*. S il s'agissait de *médimnes* le chiffre serait encore trop fort, et de beaucoup, car

41 médimnes, à 96 sextes (ou log) chacun, feraient 3936 log et le cor ne contient que 720 log. Mais il s'agit d'*hectes*, dont 45, à 16 log ou sextes l'un, font 720 sextes ou log, soit la contenance du cor.

Le cor, rempli d'eau, pèse donc le même poids que 45 hectes. Mais il s'agit de farine, dont le poids n'est plus que de 41 hectes. Cela veut dire que la farine dont parlait Josèphe pesait seulement 41/45 de l'eau, autrement dit qu'elle était à la densité de 91, 1/9 °/₀. ce qui est absolument admissible. C'est même ce que Josèphe a entendu préciser, en donnant au cor le poids de 41 hectes.

Le texte de Josèphe, tel que nous le possédons, doit donc être rectifié comme suit : 70 cors de farine, de 41 hectes attiques l'un.

Josèphe, les Chroniques et les Talmudistes donnent 3,000 bath à la mer d'airain, tandis que le Livre des Rois indique 2,000 bath seulement. Il ne faudrait pas croire qu'il ait été ainsi créé un nouveau bath, dont on chercherait vainement à déterminer des caractéristiques en relation avec une mesure de capacité connue. La coutume s'était établie, en raison de la proportion mentionnée plus haut de 15 pieds (coudées vulgaires de Josèphe) pour 10 coudées sacrées, de majorer de moitié les anciennes mesures. Il a été procédé de même à l'égard de la mer d'airain : il a été inscrit 3,000 bath, au lieu de 2,000, sans tenir compte du fait que la relation est simple entre mesures de longueur, mais qu'elle dépend d'un cube, en ce qui concerne des mesures de capacité.

C. *Évaluations des Talmudistes.*

Comme on le voit à propos du bath, les Talmudistes ne se rendaient aucun compte de la relation mathématique entre le cube et la longueur. Ils pensaient qu'en augmentant un cube de moitié, la mesure de longueur correspondante se trouvait accrue dans la même proportion.

C'est ainsi que certains d'entre eux disent qu'en doublant le cube de l'épha, on obtient une coudée qu'ils nomment vulgaire, laquelle est de $0^{m},554$, double de la longueur de $0^{m},277$, celle du pied ptolémaïque.

En réalité le cube de l'épha, 29 litres 376, correspond, par son côté, à un pied de $0^{m},308,56$, qui est le pied assyrien et grec, comme nous l'avons indiqué dans nos prémisses. Non pas en doublant, comme le disent les rabbins dont nous parlons, mais en augmentant de moitié, non pas le cube de l'épha, mais bien la longueur du pied, on obtient la coudée moyenne assyrienne et

grecque. C'est sous un autre nom, nous l'avons vu plus haut, la coudée des vases.

Ainsi l'assertion rabbinique relative au doublement du cube de l'épha, à la longueur ainsi obtenue et à l'assimilation de cette coudée à la coudée vulgaire (et ils entendent par là la coudée longue ptolémaïque) n'est qu'un tissu d'erreurs. Cette dernière est du double du pied ptolémaïque de $0^m,277$ dont le cube, de 21 lit. 250, correspond, non pas à la contenance de l'épha, mais au poids en eau du talent du second Temple, talent cité plus loin.

En fait, cette façon de raisonner de certains Talmudistes, la confusion qui s'est produite chez eux entre le cube de l'épha et celui du talent du second Temple, n'a pas eu d'inconvénients. Comme, en dépit de la fausseté de leurs raisonnements mathématiques, ils considéraient la coudée longue ptolémaïque comme identique à la leur, qui était en fait la coudée longue ptolémaïque, désignée avec raison par le nom de vulgaire comme ils le font, par erreur, pour celle de Josèphe, ils ont indiqué, partout dans leurs œuvres, le même nombre de coudées que Josèphe lui-même. Il en est ainsi, par exemple, pour les dimensions des diverses parties du Temple. Peu importe, dès lors, que, dans leur esprit, ils aient donné à la coudée longue ptolémaïque une ou plusieurs équivalences erronées.

En résumé, les diverses coudées hébraïques connues sont les suivantes :

1° Coudée des maçons, la coudée des maçons babylonienne (hypothétiquement)	$0^m,399$ 1/2
2° Coudée vulgaire (chemin sabbatique), la coudée longue ptolémaïque de	$0^m,554$
3° Coudée sacrée, la coudée moyenne alexandrine	$0^m,665.8$ 1/3
4° Coudée vulgaire (2e coudée vulgaire), le pied alexandrin, coudée de Josèphe	$0^m,443$ 8/9
5° Coudée des vases, la coudée grecque moyenne, qualifiée de coudée vulgaire (3e) par certains Talmudistes	$0^m,462$ 84

On le voit, le nom de coudée vulgaire a été successivement donné à trois coudées fort différentes, qu'il y a lieu de distinguer avec soin, quand il s'agit de convertir en mesures françaises les longueurs exprimées en coudées hébraïques vulgaires, sans désignation plus précise.

CHAPITRE III

POIDS ET MONNAIES

Le système pondéral le plus anciennement usité chez les Hébreux est l'égyptien pharaonique, constitué par le kikkar ou talent, ce dernier divisé en 50 man ou mines, chaque mine divisée, à son tour, en 60 sicles de 20 guérah ou oboles.

Chez les Hébreux, comme chez les Égyptiens, le morceau de métal, cuivre ou argent, qui servait d'unité de prix, était de même poids et de même nom que l'objet en pierre ou autre matière qui servait d'unité pondérale. C'est comme si, en France, on appelait kilo et le poids d'un kilo et une unité monétaire pesant un kilo de métal-cuivre ou de métal-argent. C'était l'argent qui, chez les Hébreux, était le type du poids-monnaie. On comptait et en sicles et en talents d'argent. La valeur de cuivre, comme poids, était représentée primitivement par des objets d'usage, tels que boucliers, marqués chacun d'autant de traits qu'ils pesaient de mines.

Le poids-monnaie d'argent a rempli la fonction monétaire, celle de base d'évaluation de prix et d'instrument de payement bien avant d'avoir été constitué en une monnaie proprement dite par le fait d'avoir été marqué d'une empreinte.

Le sicle, comme poids-monnaie, consistait alors en un morceau de métal-argent qui était carré, quand il avait été coupé à la cisaille dans une plaque, rond et plat quand il avait été coupé en travers d'une barre. Quand un de ces morceaux représentait plusieurs fois l'unité, le sicle, il portait autant de traits qu'il pesait de sicles, traits faits avec le tranchant d'un burin, à coups de marteau. Parfois le trait était remplacé par l'empreinte de la pointe émoussée d'un outil de fer, ce qui constituait une sorte d'annelet. Il en a été ainsi dans l'enfance monétaire de nombre de peuples.

Vers le VIIe siècle avant J.-C. les disques d'argent constituant les poids-monnaies ont commencé à recevoir une empreinte destinée à en certifier le poids, à éviter la pesée lors de la prise en payement; car les poids-monnaies, de par leur procédé de fabrication, étaient d'un poids nécessairement assez irrégulier.

Le but de l'empreinte était l'abandon de la pesée et son remplacement par la prise à la pièce, le comptage des pièces. Ce but n'a été complètement atteint qu'à la longue. On a bien commencé par

ne plus peser, quand il s'agissait d'une pièce seule ou d'un petit nombre de pièces, dans les transactions courantes, mais, dans celles qui étaient tant soit peu importantes, la pesée a continué à être pratiquée bien longtemps encore après l'invention de l'empreinte, de l'institution de la monnaie proprement dite.

Ces brèves indications étaient utiles en raison de l'objection, sans cesse renaissante, qu'il ne peut être raisonnablement question, dans les Écritures, de pièces d'argent, de bourses contenant des pièces, etc... quand il s'agit d'époques antérieures à l'invention de la monnaie et l'on entend par là faire allusion à l'invention de l'empreinte. Or, il a été incontestablement fait usage de poids-monnaies chez nombre de peuples bien avant que ces poids-monnaies eussent reçu d'empreinte, qu'ils fussent devenus des monnaies au sens moderne. Tout se fait par degrés, dans la marche de la civilisation et non par sauts brusques. Les hommes ont acheté et vendu, payé et reçu, bien avant que l'empreinte n'eût été imaginée. Nombre de moutons ont vécu avant qu'aucun n'ait été marqué.

A. *Talent sacré.*

Bien avant les Ptolémées, les premiers souverains d'Égypte qui aient frappé monnaie, les Égyptiens possédaient le système pondéral suivant :

Guérah.....				1	0 gr. 708 1/3
Sicle.....			1	20	14 gr. 16 1/3
Man (mine).....		1	60	1,200	850 gr.
Kikkar (talent).....	1	50	3,000	60,000	42 k. 500 gr.

La petite mine pesait 6 sicles ou 85 gr.

Les Hébreux ont appliqué à ce système les noms de : talent de Moïse, sacré ou du sanctuaire.

Ils ont, de plus, fait usage des fractions de sicle suivantes, qui existaient vraisemblablement aussi chez les Égyptiens : la rébah, quart de sicle, 5 guérah, de 3 gr. 54 1/6; le békah, demi-sicle, 10 guérah, de 7 gr. 08 1/3.

B. *Talent des Septante.*

Les Septante donnent le sentiment de la transformation suivante du système qui vient d'être détaillé, transformation opérée par la division du kikkar en soixante mines (système sexagésimal), au lieu de celle en 50 mines (système quinaire et centésimal) :

Guérah.....					1	0 gr. 708 1/3
Sicle nouveau ou drachme (ancienne békah)....				1	10	7 gr. 08 1/3
Didrachme (ancien sicle)..			1	2	20	14 gr. 16 2/3
Man ou Mine.....		1	50	100	1,000	708 gr. 1/3
Talent (kikkar).....	1	60	3,000	6,000	60,000	42 k. 500 gr.

Le talent n'a donc pas changé de poids, non plus que la guérah, mais il est divisé en 50 mines au lieu de 60, ce qui ramène la mine de 850 gr., ou 1200 guérah, à 708 gr. 1/3 ou mille guérah et fait que la drachme, le sicle nouveau, centième de la mine, ne pèse plus que la moitié de l'ancien sicle.

C. *Talent du second Temple.*

Le système suivant a été constitué à l'époque du second Temple :

Méhah, pluriel mahim (ancienne guérah).					1	0 gr. 708 1/3
Zuza (drachme)				1	6	4 gr. 25
Séla (tétradrachme)...			1	4	24	17 gr.
Man.....		1	25	100	600	425 gr.
Talent vulgaire.....	1	50	1,250	5,000	30,000	21 k. 250 gr.

La méhah égale l'obole attique, comme la guérah des Septante et celle du talent sacré. La zuza égale la drachme attique, le man égale la mine attique. Le talent égale le talent attique, tel qu'il était avant d'avoir été porté de 50 mines à 60 mines, soit de 21 k. 250 gr. à 25 k. 500 gr. Il égale, de même, le talent lagide ou ptolémaïque et, comme celui-ci, il est de la moitié du talent à la fois dit sacré par les Hébreux et royal par les Égyptiens.

La séla pèse les 6/5 de l'ancien sicle. La mine pese la moitié de l'ancienne mine, ce qui a fait dire que le talent sacré contenait 120 mines.

Le côté du cube d'eau du poids du talent mesure $0^{m},277$; c'est le pied ptolémaïque. La coudée longue, double du pied, mesure $0^{m},554$, c'est la coudée vulgaire des Talmudistes.

D. *Justification des poids attribués aux talents.*

a) Maïmonide donne à l'ancien sicle la valeur de 320 grains et, au nouveau, la séla du second Temple, celle de 384 grains. Le rapport de 320 à 384 est celui de 5 à 6, celui-là même qui est mentionné ci-dessus entre le poids du sicle ancien et celui de la séla.

Mais, de plus, Maïmonide confirme, par son évaluation, le poids donné par nous à ces deux sicles. En effet, il a pris pour base de sa comparaison le dinar arabe d'Abd-ul-Mélik, de 4 gr. 25, précisément du poids attribué par nous à la zuza. Or, 4 dinars d'Abd-ul-Mélik, à 96 grains l'un, font exactement 384 grains. Maïmonide donne donc au sicle nouveau, à la séla, le poids de 4 dinars d'Abd-ul-Mélik, les 17 gr. que nous lui donnons nous-même.

Comme l'ancien sicle est de 320 grains, soit des 5/6 de 17 gr., il pèse donc, selon Maïmonide, les 14 gr. 16 2/3 attribués comme poids, par nous, à ce même sicle sacré.

b) Josèphe (*Antiquit.*, livre III, ch. VII) dit que le candélabre d'or était de 50 mines, soit d'un kikkar hébreu, égal à deux talents attiques. Le kikkar sacré, le kikkar hébreu, est donc bien divisé en 50 mines, comme nous l'avons indiqué, et il pèse donc bien deux talents attiques de 50 mines l'un, selon la parité que nous donnons ci-dessus, à propos du talent du second Temple. Deux de ces talents, à 21 k. 250 gr. l'un, égalent en effet le talent sacré de 42 k. 500 gr.

Notons que l'Exode (ch. XXV, v. 39) fait précisément le chandelier d'or d'un talent sacré. Vraisemblablement il ne s'agit pas, dans cette évaluation, d'un talent d'or en poids, mais bien de la valeur, en or, d'un talent courant, d'un talent d'argent. Le rapport de l'or à l'argent était de 13 à 1. Le chandelier d'or devait donc peser le treizième d'un talent d'argent, soit 3 k. 700 gr. environ ou un talent d'or, et non les 42 k. 500 gr. du talent sacré.

c) Josèphe (*Antiquités*, livre XIV, ch. XII) donne à la mine le poids de deux livres et demie. Or, la livre égypto-romaine pèse 340 gr., et 2 livres 1/2 font précisément les 850 gr. que nous avons donnés à la mine sacrée.

d) Saint Épiphane donne, au talent sacré, la parité de 125 livres. Or 125 livres, à 340 gr. l'une, font précisément les 42 k. 500 gr. du talent sacré.

e) L'Exode (ch. XXX, v. 13) donne 20 guérah au sicle. Ézéchiel (ch. XLV, v. 12) confirme le fait. Il ajoute que 20 sicles et 25 sicles et 15 sicles font une mine (sacrée). Or, 20 sicles ou drachmes d'Athènes, à 4 gr. 25 l'une, 25 deniers égypto-romains de 3 gr. 40 l'un et 15 dariques fortes perses de 5 gr. 2/3 l'une, font les 85 gr. de la petite mine sacrée, le dixième de la grande. Notre estimation de 850 gr. pour la mine sacrée, sa division en 20 sicles et la division du sicle en 20 guérah sont donc confirmées par le témoignage d'Ézéchiel, d'accord sur le dernier point avec l'Exode.

f) Nous avons donné 100 drachmes à la mine du talent du second

Temple. Cette division est confirmée par les Chron., II, IX, 16, qui donnent à chacun des boucliers d'or la valeur de 300 monnaies du second Temple (ce qui ferait 3 mines du même système), comme équivalence des 3 mines sacrées du livre des Rois, I, ch. X, 17. Les Chroniques se seraient trompées de moitié si, par monnaies, elles n'entendaient des didrachmes du second Temple, de 8 gr. 1/2 l'un.

Comme pour le chandelier d'or, il ne doit pas s'agir, pour chacun des boucliers, de 3 mines pesant d'or, mais bien de 3 mines d'or pesant chacune 1/13 de la mine d'argent. L'or dont chaque bouclier était couvert ne pèserait donc pas 2 k. 550 gr., mais 196 gr. environ.

E. *Talent des Talmudistes.*

Ce talent se détaille comme suit :

Méhah.....					1	0 gr. 59 1/36
Zuza (ancienne rébah).				1	6	3 gr. 54 1/6
Sela (ancien sicle sacré)			1	4	24	14 gr. 16 2/3
Man.....		1	25	100	600	354 gr. 1/6
Kikkar.	1	60	1,500	6,000	36,000	21 k. 250 gr.

Ce système résulte d'une erreur commise par les Talmudistes. Ils ont pris le talent de l'époque des Septante pour le talent sacré. Comme ils savaient que le talent vulgaire était de la moitié du sacré, ils ont cru qu'en calculant un talent dont chaque division était de moitié de celle qui correspond au talent des Septante, ils reproduisaient le talent vulgaire, le talent du second Temple.

Leur mine, de 354 gr. 1/6, non seulement correspondait à la moitié de la mine des Septante, mais encore égalait le poids de la mine lagide, ce qui était logique, puisque le talent lagide, égal au talent vulgaire de 21 k. 250 gr., était divisé en 60 mines, comme les Talmudistes divisaient le leur. Cette concordance entre leur mine et la mine lagide leur est apparue, à tort, comme une preuve décisive de l'exactitude de leurs calculs, d'autant plus qu'ils se rencontraient avec l'approximation de 100 deniers de Néron : 362 gr. 2/3, donnée par les écrivains grecs pour la mine (lagide) du poids de 354 gr. 1/6.

JUSTIFICATION DES RÉSULTATS PRÉSENTÉS

Il ne nous est pas possible, pour justifier les résultats présentés par nous, d'entreprendre l'examen et la réfutation de tous et chacun des systèmes, pour ainsi dire sans nombre, émis, depuis nombre de siècles, en vue de la détermination des divers poids et mesures hébraïques.

Nous allons donc nous contenter d'analyser les assertions présentées, à ce propos, dans l'ouvrage de compilation intitulé *Hebraeische Archaeologie*, de I. Benziger (2e édition, Tubingue, in-4°, 1907), assertions qui apparaissent comme le résumé des plus récentes théories sur le système métrique des Hébreux.

§ 1. *Mesures de longueur.*

En ce qui concerne les mesures hébraïques de longueur, cet ouvrage présente, pour les expliquer et en déterminer la valeur en mesures décimales françaises, l'équation ci-après (pages 189 et 190) :

1° Le doigt du pied de Goudéa mesure 16 millimètres et demi; par suite, 30 de ces doigts font une coudée, laquelle mesure 495 millimètres ;

2° Ezéchiel indique que la coudée vulgaire est de 6 palmes, tandis que la coudée sacrée en contient 7 ; la coudée sacrée est donc des 7/6 de la coudée vulgaire;

3° La coudée vulgaire est celle de 30 doigts de Goudéa, la coudée de 495 millimètres; par suite, la coudée sacrée est des 7/6 de cette dernière et elle mesure 577 millimètres.

Examinons cette équation.

Premier point. — La règle de Goudéa présente 16 doigts, soit un pied, dont les 24, soit un pied et demi, constituent la coudée moyenne. Comme la règle de Goudéa mesure 264 millimètres et demi (*Journal Asiatique*, janvier-février 1909, page 79), la coudée moyenne ressort à 396 millimètres 3/4.

C'est par une confusion entre les mesures *effectives* et les mesures *de calcul* qu'il est attribué, dans l'ouvrage cité, 30 doigts *effectifs* à la coudée de Goudéa.

Toute mesure, pour la facilité du calcul sexagésimal, peut se diviser en 30 doigts et 180 grains *de calcul,* lesquels ne sont qu'une équivalence artificielle des 24 doigts *effectifs* et 144 grains *effectifs* qui constituent toute coudée moyenne. On ne doit donc compter la coudée de Goudéa que pour 30 doigts *de calcul*, pour 24 doigts *effectifs*, pour une fois et demie les 20 doigts *de calcul,* les 16 doigts *effectifs* du pied, de la règle de

Goudéa. Encore faudrait-il tenir compte du fait que cette règle, comme toutes les mesures antiques, ne représente pas exactement la longueur du pied qu'elle est censée donner, mais qu'elle constitue un échantillon négligé de la mesure théorique auquel ce pied se rapporte.

Second point. — C'est par une hypothèse toute gratuite qu'est émise la proposition que la coudée moyenne de Goudéa, allongée arbitrairement de 24 à 30 doigts *effectifs*, soit de 396 millimètres 3/4 à 495 millimètres, est la coudée vulgaire des Hébreux. Non seulement rien n'est allégué pour soutenir cette proposition, mais elle se trouve en contradiction directe avec la longueur de 2,000 coudées vulgaires donnée au chemin sabbatique par les talmudistes et l'équivalence de six stades grecs fournie, pour ces 2,000 coudées, par saint Épiphane. Or, il est de règle, en matière mathématique, que quand une hypothèse est contredite, fût-ce dans un seul de ses éléments, par une donnée probante, cette hypothèse est considérée comme détruite.

L'équivalence fournie par saint Épiphane a pour résultat, rappelons-le, d'identifier la coudée hébraïque vulgaire avec la coudée longue lagide de 554 millimètres. Or, cette identifidation est corroborée par deux faits :

1° Les 6 stades grecs, à 600 pieds l'un, font 3,600 pieds grecs ou 1,800 coudées longues grecques (puisqu'une coudée longue contient deux pieds) pour 2,000 coudées longues lagides, ce qui fait que 9 mesures grecques égalent 10 mesures lagides. Or, telle est précisément la base légale de conversion établie, en négligeant un insignifiant appoint entre mesures grecques et mesures lagides, quand les Ptolémées qui tenaient d'un côté à la Grèce par leur origine et à l'Égypte comme souverains de ce dernier pays, ont rendu prépondérant, en cette dernière contrée, le système dit lagide, remis en vigueur par eux, mais qui leur était fort antérieur.

2° La coudée longue lagide correspond à un pied qui est sa moitié et mesure 277 millimètres. Or, ce pied constitue précisément le côté d'un cube qui mesure 21 litres 25 centilitres d'eau, soit exactement le poids en eau des 21 k. 250 gr. du talent lagide, du talent du second Temple et du talent des Talmudistes. Il est absolument logique que la coudée vulgaire se trouve en rapport direct et mathématique avec ces trois talents, tous égaux entre eux et dont chacun est de la moitié de l'ancien talent sacré de 42 k. 500 gr., autre relation également simple en logique.

De plus, l'une des conséquences de l'identification de la coudée longue lagide avec la coudée vulgaire des Hébreux est de faire que la coudée des vases soit celle qui est issue du pied assyrien et grec de $0^{m},308.56$, lequel a pour cube les 29 litres 376 de l'épha. La coudée des vases représente donc une fois et demie le pied dont le cube constitue l'épha. C'est encore là un rapport simple et logique.

Enfin, du fait de l'identification de la coudée vulgaire et de la coudée longue lagide, la coudée sacrée se trouve identifiée avec une mesure abso-

lument courante et connue : la coudée moyenne alexandrine de 0m,665,8 1/3 et le pied de cette même coudée, la coudée de Josèphe se trouve mesurer les 2/3 de cette même coudée moyenne, ce qui maintient le rapport de 1 à 1 1/2 entre les mesures de Josèphe et celles des Écritures.

Ces diverses considérations nous apparaissent comme autant d'arguments à l'encontre de l'hypothèse présentée, dans l'ouvrage précité, à propos de la coudée sacrée des Hébreux.

§ 2. *Poids.*

L'évaluation des poids, pages 200 et 201 du même ouvrage, est établie sur l'équation suivante :

1° Un sicle d'or babylonien pèse 8 gr. 185 ;

2° L'or vaut 13 fois et demi l'argent, à poids égal.

Donc :

1° Un sicle d'or babylonien de 8 gr. 185 vaut 13 fois et demie son poids d'argent, soit 109 gr. 133 d'argent ; le dixième d'un sicle d'or vaut 10 gr. 9133 d'argent et le quinzième de ce même sicle vaut 7 gr. 275 d'argent ;

2° Le sicle hébreu pèse, en argent, 2/15 du poids d'argent qui correspond, en valeur, au sicle d'or babylonien, soit 14 gr. 55.

Sur cette équation et son corollaire est basé, sans qu'aucune justification soit fournie, le système hébraïque pondéral suivant :

Sicle			1	14 gr. 55
Mine.....		1	50	727 gr. 50
Talent.....	1	60	3,000	43 k. 659 gr.

Cette fois encore, l'hypothèse est établie sans tenir aucun compte des parités mathématiques fournies, à propos du sicle hébreu, par les auteurs cités plus haut, quand nous avons traité des poids hébraïques et des quatre talents qui se sont succédé : le talent sacré, le talent des Septante, le talent du second Temple, enfin le talent des Talmudistes.

Mais l'hypothèse de l'ouvrage précité, en ce qui concerne les poids hébraïques, n'est que le corollaire de celle au moyen de laquelle il base le système babylonien sur l'équation suivante :

1° Le sicle d'or babylonien de l'or, de 8 gr. 185 n'est qu'un demi sicle ; le sicle entier pèse le double, soit 16 gr. 37 et 3,600 de ces doubles sicles font le talent de l'or, de 58 k. 994 gr.

2° Le sicle d'argent babylonien est d'un poids égal à celui du sicle d'or, soit 16 gr. 37, et 3,000 de ces sicles constituent le talent d'argent de 49 k. 110 gr. Ces deux poids, donnés aux talents babyloniens, l'un de l'argent, l'autre de l'or, sont en contradiction avec les 30 k. 300 gr. donnés au talent babylonien page 191, mais aucune explication n'est fournie à propos de cet écart.

En fait le système des pages 200 et 201, celui qui est appliqué, tout à

la fois au talent ancien babylonien de l'argent, au talent babylonien de l'or et au talent pondéral hébraïque, est basé sur le double du poids d'un sicle d'or.

En vue de nous rendre compte de la valeur de cette théorie, examinons, tout d'abord, comment s'est constitué le sicle d'or.

Le talent monétaire perse, celui de l'époque achéménide, se présente de la façon suivante, poids faible :

Sicle d'argent.....				1	5 gr. 44
Petite mine.....			1	100	544 gr.
Grande mine.....		1	2	200	1 k. 088 gr.
Talent.....	1	30	60	6,000	32 k. 640 gr.

Le talent assyrien, que nous avons souvent cité, est des 9/10 du talent babylonien monétaire, soit de 29 k. 376 gr.

Notons, tout d'abord, que dans le système babylonien-perse, le rapport de l'or à l'argent n'est pas de 1 à 13 1/2, mais bien de 1 à 13 (Hérodote, livre II, 95).

D'autre part, un sicle d'or vaut 20 sicles d'argent, d'où il ressort, mathématiquement, que 13 sicles d'or ont le même poids que 20 sicles d'argent. Les 20 sicles d'argent, à 5 gr. 44 l'un, pèsent ensemble 108 gr. 80, dont le treizième, soit le sicle d'or, pèse 8 gr. 36 12/13.

Au lieu du poids théorique de 8 gr. 36 12/13, l'ouvrage précité a pris 8 gr. 18 1/2 comme le soixantième d'une mine hypothétique. De plus, il fait dériver le poids de l'argent de celui de l'or, tandis que le procédé contraire a été celui qui a été réellement appliqué.

Comme on savait par ailleurs que le sicle hébreu commun (qu'il ne faut pas confondre avec le sicle du talent sacré) pesait 14 gr. 1/2 environ, on a cherché une combinaison de chiffres qui approchât de ce poids; ainsi a été établie celle qui aboutit à faire le sicle hébreu commun de la fraction extraordinaire de 2/15 de 13 fois et demie le poids du sicle d'or hypothétique de 8 gr. 18 1/2.

En fait, la constitution du sicle hébreu commun est beaucoup plus simple. Ce sicle fait partie du talent assyro-égyptien, usité en Égypte, lequel se comporte comme suit :

Sicle du marché ou commun....				1	14 gr. 688
Outen.....			1	2	29 gr. 376
Mine.....		1	20	40	587 gr. 52
Talent.....	1	50	1,000	2,000	29 k. 376 gr.

Ainsi, l'on se trouve, une fois de plus, en présence du talent assyrien de 29 k. 376 gr. égal au poids de l'épha, ce qui est absolument logique et démontre l'unité du système métrique hébreu.

Si le poids du sicle hébreu commun se rapproche, dans la pratique, du poids de 14 gr. 1/2, au lieu de présenter les 14 gr. 688 de la théorie, cela tient à la tolérance de frappe.

D'autre part, l'aspect phénicien et carthaginois du même talent est le suivant :

Drachme					1	3 gr. 672
Sicle				1	4	14 gr. 688
Petite mine			1	25	100	367 gr. 20
Grande mine		1	2	50	200	734 gr. 40
Talent	1	40	80	2,000	8,000	29 k. 376 gr.

Ce dernier relevé explique comment certains auteurs font le sicle hébreu commun égal à quatre drachmes.

§ 3. *Mesures dites de capacité.*

Dans l'ouvrage précité, le tableau des mesures de capacité est le suivant. Nous le retournons, pour en faciliter la comparaison avec notre relevé.

									Litres.
Log								1	0.5062
Kab							1	4	2.0248
Omer (assaron)					1		1 4/5	7 1/5	3.644
Hin				1	1 2/3		3	12	6.074
Sea			1	2	3 1/3		6	24	12.148
Epha, Bat		1	3	6	10		18	72	36.44
Letekh	1	5	15	30	50		90	360	182.2
Chomer	1 2	10	30	60	100		180	720	364.4

Abstraction faite du séa ou sath, qui est ici de 24 log comme dans Josèphe, tandis que nous le faisons de 22 log et demi avec saint Épiphane et Maïmonide, la division du cab est la même que la nôtre. Un point seulement diffère : nous n'avons pas fait figurer le létekh dans notre tableau. Le létekh est, à la vérité, de la moitié du cor hébraïque, mais il n'appartient pas au système hébreu. Il constitue une partie intégrante d'un système égyptien de basse époque, basé sur le talent babylonien monétaire de 32 k. 640 gr. Or, d'après nous, le système hébreu a pour base, non pas le talent babylonien, mais bien le talent assyrien de 29 k. 376 gr.

Voici, en tous cas, comment se présente le système égytien dont il s'agit :

Cada							1	1 lit. 02
Makuk ou hénu						1	4	4 — 08
Woëbe					1	4	16	16 — 32
Cafiz				1	2	8	32	32 — 64
Artabe			1	3	6	24	96	97 — 92
Létekh		1	1 1/2	4 1/2	9	36	144	146 — 88
Garibe	1	1 1/3	2 2/3	8	16	64	256	261 — 12

Le cafiz est le cube du pied babylonien de 0^m,319,6 ; le garibe est le cube de la coudée longue babylonienne, de deux fois le pied, soit de 0^m 639,2, cube qui est, mathématiquement, de 8 fois les 32 lit. 64 cent. du cube du pied, lequel égale, en poids d'eau, le poids du talent de 32 k. 640 gr.

Avec raison, le létekh est considéré, nous l'avons dit, comme valant la moitié du cor hébreu, puisque ce cor mesure 10 talents assyriens de 29 lit. 376 ou 293 lit. 76, dont la moitié, soit 146 lit. 88 est précisément la contenance du létekh. Mais, notons-le, cette proportion de moitié, du létekh au cor, n'existe que si le cor est considéré comme constitué par 10 fois le cube du talent assyrien de 29 k. 376 gr. ou 29 lit 376.

En effet, la proportion de moitié résulte du fait que le talent assyrien est des 9/10 du talent babylonien. Le létekh étant de 4 fois et demie le talent babylonien, 2 létekh se trouvent nécessairement égaler, à la fois, 9 talents babyloniens et 10 talents assyriens, soit le cor hébreu, mais il ne fait pas partie intégrante du système hébreu; il constitue simplement le lien entre ce système et le babylonien. Voilà pourquoi nous n'avons pas fait figurer le létekh dans notre tableau.

Observons toutefois que puisque, dans le tableau de l'ouvrage précité, il est admis que le létekh vaut moitié du cor hébreu, c'est-à-dire 4 talents babyloniens et demi, la conséquence logique et inéluctable serait de faire le cor de 9 talents babyloniens, de 10 talents assyriens, de 293 lit. 76 centilitres, comme nous le faisons nous-même.

Mais une différence fondamentale sépare notre tableau de celui de l'ouvrage précité. Nous évaluons le cor à 293 lit. 75 centilitres au lieu de 364 litres 4 décilitres.

Voici comment il a été procédé pour arriver à cette dernière évaluation :

Tout d'abord, l'existence d'un talent babylonien de 30 k. 300 gr. a été supposée; ce poids ne s'éloigne que de très peu de celui qui est donné, à certain talent babylonien, par la moyenne de divers poids assyro-babyloniens conservés dans les musées d'Europe. L'ouvrage précité détaille ce talent comme suit :

Mine (0 lit. 505)								1
Kapithe							1	4
Hin						1	3	12
Saton					1	2	6	24
Maris (30 lit. 30)				1	21/2	3	15	60
Maris plus hin			1	11/5	3	6	18	72
Métrètes		1	12/3	2	5	10	30	120
Cor	1	6	10	12	30	60	180	720

De nombreuses objections seraient à élever contre une pareille constitution d'un cor dit babylonien; ne nous y arrêtons pas, pour abréger.

Une fois supposée l'existence d'une mine de 505 gr. et d'un maris ou talent de 60 mines ou 30 k. 30, il a été admis, par l'auteur de l'hypothèse, que le log égalait la mine, soit 505 gr.

Toutefois, dans le tableau de la page 193, le log est estimé, en eau, non pas à 0 lit. 505, ce qui représenterait le poids de l'eau à son maximum de densité, mais bien à 0 lit. 506,2, ce qui aboutit, pour les 60 log ou le talent, à une contenance de 30 lit. 372, au lieu des 30 kil. 30 que donne l'eau à son maximum de densité. A partir du log, les autres estimations résultent de la capacité donnée au log : 0,506,2.

Le système établi dans le tableau dressé sur ces bases ne tient aucun compte des indications fournies, par les divers auteurs que nous avons cités, sur la contenance du log ou de ses multiples; il est constitué comme si l'on était privé de toute donnée comparative applicable à la fixation soit du cor, soit des mesures partielles qui entrent dans la composition de ce dernier.

Cependant les équivalences suivantes, bien que laissées de côté dans la formation du tableau, sont citées par l'auteur :

1° Pour l'hin, les deux choïs attiques indiqués par Josèphe;

2° Pour l'omer ou gomor, les 7 1/5 sextes de saint Jérôme et les 7 cotyles de Josèphe, que nous avons vu plus haut devoir se lire 7 1/5 sextes.

Or, le système attique se présente comme suit :

Cotyle.....							1	0 lit. 204
Sexte.....						1	2	0 — 408
Chénice					1	2	4	0 — 816
Maris				1	2	4	8	1 — 632
Hecte ou modius.....			1	4	8	16	32	6 — 528
Métrètes, cube du pied.....		1	4 1/2	18	36	72	144	29 — 376
Médimne	1	1 1/3	6	24	48	96	192	39 — 168

Le choïs est de six sextes, soit de 2 lit. 448.

Or, les deux choïs attiques de Josèphe font bien les 4 lit. 896 que nous avons donnés à l'hin, et non pas les 6 lit. 74 du tableau inséré dans l'ouvrage précité.

De même, 7 1/5 sextes, à 0 lit. 408 l'une, font bien les 2 lit. 957,6 que nous avons attribués au gomer, et non pas les 3 lit. 644 du tableau de l'ouvrage en question.

Ce tableau est donc en contradiction formelle avec les parités fournies par les divers auteurs comme applicables aux mesures hébraïques dites de capacité. Il ne saurait donc être pris en considération en ce qui concerne la fixation de ces mesures.

En résumé et comme conclusion, notons qu'il est admis, en matière mathématique, qu'une solution est considérée comme démontrée du moment qu'elle répond à toutes et chacune des données composantes du problème posé. Par contre et comme corollaires :

A. N'est pas une solution celle, prétendue telle, qui ne répond pas à toutes et chacune des données du problème.

B. Est considérée comme annulée toute solution qui, après avoir

répondu à toutes les données connues du problème, au moment où elle a été présentée, se trouve ne pas répondre à une nouvelle donnée à introduire dans le problème par suite d'une découverte postérieure à la présentation de la solution.

Or, nous croyons avoir compris, dans chacune des solutions proposées par nous en matière de mesures de longueur, de mesures de capacité et de poids hébraïques, toutes et chacune des données du problème. Nous croyons avoir démontré, d'autre part, que les solutions présentées dans l'ouvrage examiné, non seulement ne tiennent pas compte des données de chaque problème, mais sont en contradictions formelles avec elles. Elles doivent donc être rejetées comme non probantes. Ajoutons, toujours en matière mathématique, qu'il est admis qu'aucun raisonnement non chiffré ne prévaut contre une démonstration mathématique.

Nous ne présentons pas nos solutions comme définitives, car nulle démonstration concrète n'est à l'abri de la survenance d'un nouvel élément à comprendre dans le problème et ce en conformité avec le corollaire *B* ci-dessus formulé.

J.-A. Decourdemanche.

ENCORE LES OUVRAGES LINGUISTIQUES

DE SAMUEL HANNAGUID

I. — Dans mon article sur *Les ouvrages linguistiques de Samuel Hannaguid* [1], j'ai étudié les fragments du כתאב אלאסתגנא découverts par M. Kokowzoff et notamment l'article אמן publié par ce savant à titre de spécimen Dans cet article, Samuel cite d'abord l'explication du Targoum sur quelques substantifs dérivés de cette racine, puis le passage connu du début de *Beréschit Rabba* sur les différentes significations du mot אמון, enfin, sous le titre commun de ופי אלשאמי, l'explication du Targoum sur אמנה (Josué, VII, 20) et un texte talmudique sur diverses acceptions du mot אָמֵן. Je remarquai à ce propos que le Targoum est souvent désigné par les auteurs juifs écrivant en arabe comme סריאני, mais non comme שאמי, et que le texte talmudique cité par Samuel ne concorde pas dans les termes avec *Schebouot*, 36 *a*, où la signification du mot אָמֵן est examinée [2].

M. Kokowzoff m'apprend maintenant, dans une lettre, que שאמי ne désigne pas ici le Targoum, mais le Talmud palestinien, qui contient en effet les deux citations. Je reproduis ici *in extenso* les paroles de Samuel [3] : ופי אלשאמי אמנה אנכי חטאתי קושטא ופי שוטה מנה יש אמן לקבלה משוטה: ואמרה האשה אמן אמן. יש אמן לשבועה: למען הקים את השבועה אשר נשבעתי וגו' ואין ואמר אמן ייי. יש אמן ואמנו הדברים: ויען בניהו בן יהוידע [את המלך ויאמר אמן]. Sur la première citation, voir j. *Sanhédrin*, VI, 3 (23 *b*, l. 22 d'en bas) : ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה מדו אמנה קושטא [4] ; sur la seconde, j. *Sota*, II, 5 (18 *b* en haut) : ר' לעזר בשם ר' יוסי בן זימרה אמן לקבלה אמן לשבועה

1. *Revue*, LVII, 253 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 256.
3. D'après Kokowzoff, dans le *Bulletin*, p. 1365.
4. Le Targoum de Josué à בקושטא.

אמן ייאמנו הדברים. אמן לקבלה מסורה. אמן לשבועה למיקן הקי׳ את השבוע׳ אשר נשבעתי לאביתיך וגו׳. אמן ייאמנו הדברים ויקן בניה בן יהוידע הכהן את המלך ויאמר אמן וגו׳ [1].

Samuel Hannaguid est ainsi le premier auteur connu jusqu'ici qui désigne de cette manière le Talmud palestinien ; son contemporain Aboulwalîd, par exemple, l'appelle תלמוד ארץ ישראל [2], appellation qui est la plus fréquente chez les Gueonim [3]. C'est seulement chez un auteur du XIIe siècle, Samuel ibn Djâmi, qu'on trouve la désignation אלתלמוד אלשאמי, c'est-à-dire Talmud palestinien [4].

II. — J'ai également examiné, dans le même article, l'écrit polémique de Samuel Hannaguid contre Aboulwalîd, connu sous le nom de רסאיל אלרפאק. J'ai traduit ce titre, avec Derenbourg et Bacher, par « Lettres des compagnons », mais en faisant remarquer que malgré ce titre, l'ouvrage n'avait pas plusieurs « compagnons » pour auteurs, mais seulement le Naguid [5]. M. Goldziher m'écrit à ce propos que רפאק n'est pas le pluriel de רפיק « compagnon » (qui ferait רפקא), mais l'infinitif de רפק, III (c'est-à-dire ראפק), et que רסאיל ne désigne pas ici des lettres, mais des traités, des dissertations. Le titre de l'ouvrage signifie donc quelque chose comme « Traités du compagnonnage ».

J'ai remarqué, d'autre part, que le seul auteur, après Aboulwalîd, qui nous ait conservé plusieurs citations de ces Traités était Juda ibn Bal'âm et j'ai édité à cette occasion un assez long passage de son commentaire manuscrit sur I Samuel, XV, 5 [6]. M. Israelsohn m'a encore communiqué, avec son habituelle obligeance, quelques extraits du commentaire inédit d'Ibn Bal'âm sur Ezéchiel, dans lesquels les Traités de Samuel sont cités et parfois assez violemment pris à parti. J'en donne ici le texte et la traduction [7].

1. — Sur VII, 24 :

ונחלו מקדשיהם. אצלה ונחללו והו אלקסם אלתאלת מן אלאנפיאל

1. V. les passages parallèles du *Midrasch Schoher Tob* et de *Debarim Rabba* dans Bacher, *Agada der Pal. Amoräer*, I, 113, n. 1.

2. *Ousoul*, 455, l. 11 et 692, l. 13. Cf. Bacher, *Leben und Werke des Abulwalîd*, p. 71, n. 12.

3. V. mes *Studien zur gaonäischen Epoche*, I, 33.

4. Cf. Steinschneider, dans la *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, I, 234, n. 4 (lire ainsi dans Bacher, *J.Q.R.*, XVIII, 565).

5. *Revue, l. c.*, p. 262.

6. *Ibid.*, p. 263. Lire aussi dans ligne 8 ר[נ]פר au lieu de ר[כ]פר.

7. M. Goldziher m'a donné quelques renseignements concernant la traduction, ce dont je le remercie vivement ici.

הוּאת אלמתלין ומענאה אלאבתדאל ואלאמתהאן. וקד יעתקדון בעץ קום פי קולה ונחלו מקדשיהם אנה מן מעני אלוראתה ויוֹרדון דלך בזעמהם במא תקדם פי אלפסוק והו קולה וירשו את בתיהם והדא ראינאה לה[ם] במעני אלנֹץ ווגה אלצואב פיה אלדי קלת תם גאב מן אלביאן פינקץ הדא אלראי אלדי אנתחלה צאחב רסאיל אלרפאק וקאל פי גמלה ביאנה ואלדליל עלי הדא קולה פי מכאן אכר הנני מחלל את מקדשי [גאין עזכם] פנגעל גאון עזכם באזא גאון עזים ונגעל מחלל את מקדשי באזא ונחלו מקדשיהם. פקד תבת במא קלנא אן אלאלפאט אלמקדמה פי אלמקדש פי נחל ונחלת בך ונחלו מקדשיהם ליס הו מן מעני אלוראתה בל מן מעני אלאבתדאל ואלאמתהאל (ואלאמתהאן l. ואלהון.

« וְנִחַלּוּ : la forme primitive est ונחללו ; c'est la troisième forme Nif'al d'un verbe géminé, dont la signification est « être profané et méprisé ». Quelques-uns ont cru que ונחלו a le sens d'héritage et ils ont cru pouvoir le corroborer par ce qui précède dans le même verset : « et ils hériteront de leurs maisons ». C'est ce que nous avons vu chez eux touchant le sens du texte, mais l'explication exacte est celle que j'ai donnée, sans compter que leur explication ne donne aucun sens. Cette opinion est réfutée aussi par ce que l'auteur des Traités du compagnonnage s'est approprié. Il dit au cours de son développement : La preuve en est dans les paroles du prophète en un autre passage (XXIV, 21) : Je profane mon sanctuaire, l'orgueil de ma force, de sorte que גאון עזכם répond à notre גאון עזים et מחלל את מקדשי à notre ונחלו מקדשיהם. Il est donc établi que les verbes qui précèdent le mot מקדש (dans Ézéchiel), comme נחל (XXV, 3), ונחלת (XXII, 16) et ונחלו (ici), n'ont pas le sens d'héritage, mais celui d'être profané et méprisé ».

On ne connaît pas l'auteur de l'explication réfutée, qui est également donnée par Raschi. Cf. encore Aboulwalîd, *Opuscules*, p. 187, et *Louma'*, 128, l. 22, et 261, l. 3.

2. — Sur XVII, 14 :

לשמר את בריתו לעמדה. מכתצר ואצלה לעמד בה כמא קיל ויעמד כל העם בברית. וגלט פיה צאחב רסאיל אלרפאק ושנה בה (בלא l. מפיק ווזנה כמצדר מזיד אלהא מתל ולדבקה בו. פנאהיך ממן יגלט פי אלקראה ויריד אן יחתג במוצע אלגלט עלי מא נאקצה פיה בזעמה לקד יתבת קדמה פי מידאן אלאחתגאג ולכנה אלקאיל ען נפסה פמן ראי נפרלנא פי אלמעתאץ ונהוצנא באעבא אלקיאס והו עדי (ערי l. כמא תרי חתי מן תגויד אלקראה.

« לעמדה est une forme abrégée et aurait dû être en réalité לעמד בה, comp. II Rois, XXII, 3. L'auteur des Traités du compagnonnage s'est donc trompé en croyant que ce mot est sans *mappik* et appartient à la catégorie de l'infinitif avec un *hê* additionnel, comme ולדבקה (Deut., XI, 22). Tu en as assez de quelqu'un [1], qui fait des fautes dans la lecture (du texte) et, se fondant sur la faute, produit des arguments contre ce qu'il s'imagine combattre. Certes, son pied est ferme dans l'arène de l'argumentation [2], mais il parle de sa propre invention (c'est-à-dire sans fondement). On voit comment nous pénétrons avec succès dans les difficultés et assumons les fardeaux de l'analogie [3], tandis que lui, comme tu le vois, est même incapable d'une lecture correcte (du texte) ».

Cf. *Louma'*, 274, l. 2.

3. — Sur XXII, 24 :

ולא גשמה ביום זעם. גלט פיה צאחב [רסאיל] אלרפאק וטֿן אנה גיר מפיק לקולה פיה אן תכֿפיף הותל ליס כתכֿפיף שין גשמה [וכתכֿפיף קאף] ותבקשי ולא תמצאי עוד. וגיר גֿאיז אן יתוהֿם פי קולה אן שין גשמה מכֿפפא (l. מכֿפפֿה) לא והו (lire לאנה) ענדה מא לם יסֿם פאעלה מתֿל איך לא עזבה והו מפיק אלהא לא מחאלה פאן לם יכן בדֿ מן אלקול אנה מא לם יסֿם פאעלה פאלמפיק פיה עלי אלשדֿוד מתֿלה כי כבכורה בטרם קיץ וגירה וכאן יגֿב אן יקול ותכפיף קאף ותבקשי פלם יפעל פגֿאת אלעבארה נאקצה.

« (Au sujet du mot) גשמה, l'auteur des Traités du compagnonnage s'est trompé et a cru qu'il est sans *mappik*. Il dit en effet : la forme légère (c'est-à-dire sans *daguesch*) du mot הותל (Is., XLIV, 20) n'est pas comme celle du *schin* léger dans גשמה et du *kof* léger dans ותבקשי (Ez., XXVI, 21). Mais il est impossible qu'il se soit trompé et ait cru que le *schin* soit sans *daguesch*, car puisque, d'après lui (גשמה) est une forme Poual passive, comme עזבה (Jér., XIV, 25), il doit sans doute (avoir eu en vue ?) le *mappik* dans le *hê*. Or, si c'est nécessairement un passif, le *mappik* est irrégulier, comme dans כבכורה (Is., XXVIII, 4) et dans d'autres mots. Il aurait donc dû dire : comme le *kof* léger dans ותבקשי, mais il ne l'a pas fait ; aussi sa façon de s'exprimer est-elle fautive. »

La forme גשמה fut l'objet d'une controverse entre le Naguid et Aboulwalîd, comme nous le savons par le *Ousoûl* (148, l. 1), où

1. C'est-à-dire : tu sais quel cas tu dois faire de lui.
2. Sans doute ironiquement, comme le croit M. Goldziher.
3. C'est-à-dire d'une argumentation logique et juste.

l'auteur se réfère à son כתאב אלתשויר (cf. *Opuscules*, p. XLI). Mais il semble qu'ils discutaient en réalité sur le *daguesch* du *schin*, non sur le *mappik* du *hê*. Cf. aussi Kimhi, *ad loc.*

M. Israelsohn croit que le passage suivant d'Ibn Bal'âm, sur XXXVI, 11, est également dirigé contre Samuel et ses Traités du compagnonnage. Particulièrement virulent, il est ainsi conçu :

והיטבתי מראשותיכם. מן אלאנפאט אלשאדה ודלך אן צדרה מן היטבת לראות אלדי הו מן יטב ועגזה מן הטיבות כי היה עם לבבך. ולו כאן כאלצא ללאצל אלאול לכאן והיטבתי ולו כאן מן אלתאני פקט לכאן והטיבותי מתל והטיבותי ידי לכנה תרכב כמא תרי. ומא אצל מן קאל פי מה טבו אהליך הטיבות אנהמא אצלאן פי מעני ואחד ומן לם יערף אנהמא אצל ואחד אכתלף באלתקל ואלכפה פיגב אן ינצרף אלי מכתוב ויתעלם מן ראס ואמא אן יחבר רסאיל אלרד עלי ואחד הדא אלעלם באלאטלאק פהו אמר מא אקדם אחד עלי מתלה אלא כמא כאן מקדם מן לם יקרא מן עלם אלטב סוי כנאש ואחד וינזו בה אלשמך ואלגהל אלי אלרד עלי גאלינוס.

« וְהֵטִיבֹתִי est un mot irrégulier, car le commencement est formé comme הֵיטַבְתָּ (Jér., I, 11), qui vient de יטב, et la fin comme הֵטִיבוֹתָ (I Rois, VIII, 18) (qui vient de טוב). S'il était formé entièrement d'après la première racine, il devrait faire וְהֵיטַבְתִּי et s'il n'était formé que d'après l'autre, il devrait faire וַהֲטִיבוֹתִי, comme וַהֲשִׁיבוֹתִי (Amos, I, 8) ; mais c'est, comme tu vois, une forme mixte. Qu'il s'est donc trompé, celui qui a dit que טבו (Nombres, XXIV, 5) et הטיבות (I Rois, VIII, 18) sont deux racines de la même signification ! Celui qui ne sait pas qu'ils appartiennent à une seule racine confond la forme grave et la légère (le *hifil* et le *kal*) ; il devrait aller à l'école élémentaire et se mettre à étudier dès le commencement. Mais qu'(un homme de ce genre) compose un ouvrage de polémique contre un représentant universellement reconnu de cette science (c'est-à-dire la grammaire), c'est là un fait auquel personne n'en est encore venu à son instar. C'est comme s'il était arrivé que quelqu'un qui aurait à peine lu un abrégé de médecine eût poussé la présomption et l'ignorance jusqu'à entreprendre de réfuter Galien. »

On sait qu'Ibn Bal'âm a coutume de s'exprimer dans les termes les plus violents même sur le compte de prédécesseurs ou de contemporains éminents ; mais il faudrait encore prouver qu'il vise ici Samuel Hannaguid, d'autant plus que nous ne connaissons pas jusqu'à présent de controverse entre lui et Aboulwalîd sur les formes examinées dans ce passage.

Citons, enfin, un dernier passage d'Ibn Bal'âm, sur Ezéchiel, VI, 9, où il mentionne le כתאב אלתשויר d'Aboulwalîd, qui était dirigé principalement contre Samuel. Il est ainsi conçu : אשר נשברתי את לבם הזונה. קאל אבו אלוליד אנה בניה אנפעאל והו מתעד אלי לבם הזונה והדא עין אלצואב פנאקצה אליה מן לם ישהר צואב קולה ולא לאח מוצע דלילה ורד אבו אלוליד עליה פי כתאב אלתשויר ואנתצר אלמדהב באלברהאן אלאיח ואלדליל אלואצח. « נשברתי est, d'après Aboulwalîd, un Nif'al et se rapporte à לבם הזונה. C'est l'explication exacte, mais elle fut réfutée par celui pour qui l'exactitude de son assertion n'était pas manifeste, ni claire la position de son argument. Aboulwalîd lui répliqua dans le *Kitâb al-taschwîr* et appuya son assertion de preuves claires et évidentes. »

Aboulwalîd dit formellement dans le *Louma'*, 162, l. 25, qu'il a examiné ce point dans son *Kitâb al-taschwir* (cf. *Opuscules*, p. 6, 349), sans doute dans la deuxième partie de cet ouvrage (cf. *ibid.*, p. XXXVII) [1].

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie, juin 1909.

1. Un fragment du commentaire de Samuel Hannaguid b. David sur le Pentateuque, qui est mentionné dans l'Appendice de mon article (*Revue*, *l. c.*, p. 265), se trouve encore dans le ms. Bodl. 2780, 11 (sur les Nombres, mais défectueux au commencement et à la fin). Sur le Abraham b. Hillel mentionné *ib.*, p. 266, v. encore Abrahams dans le *Jews' College Jubilee Volume*, p. 104.

L'AUTEUR DU COMMENTAIRE DES CHRONIQUES

M. Aptowitzer, dans une étude publiée ici-même[1], a signalé notamment un texte des plus intéressants du livre שבע שמורת, qui cite un passage du Commentaire des Chroniques faussement attribué à Raschi (sur II, XIII, 2) au nom du « רשב"א dans son Commentaire des Chroniques[2] ». Ce fait m'a conduit à reprendre l'examen du commentaire en question et je crois avoir réussi à résoudre le problème d'une manière satisfaisante. Mais, avant d'exposer cette solution, il me paraît nécessaire de passer en revue, une fois de plus[3], toutes les données que nous fournit le commentaire lui-même.

Outre les commentaires de Raschi[4] et de Joseph Kara[5], et une explication donnée au nom de Menahem b. Helbo (II, XX, 6), qui est probablement empruntée au commentaire de Kara, l'auteur cite des explications verbales qu'il tient de la bouche des savants qui suivent :

1. — R. Eléazar b. Meschoullam (מפי ,אמר לי ,פתר לי ; I Chr.,

1. *Revue*, LV (1908), 84 et s.

2. שבע שמורת, *apud* Ginsburg, *Massora Completum*, p. 194, col. 2 : וכן כתב הרשב"א בפירושו לספר דברי הימים על מיכיהו בת אוריאל וזה לשונו והמסרת הזה תקח בידיך בשם רבינו אלעזר וכן אמר לי בשם אביו וכן מצאתי בפירוש אביו בכל מקום שמוסיף ויו... בן י"ו שנה עכ"ל (comme dans notre commentaire, avec de petites variantes).

3. Cf. Zunz, *Raschi*, 344-5 ; Joseph Weisse, dans *Kérem Hémed*, V, 234-243.

4. Cf. Weisse, *l. c.*, p. 243.

5. II Chr., III, 15 ; V, 8 ; XXV, 27 ; XXV, 24 (cf. Weisse, p. 241). Dans le ms. de Munich n° 5, I Chr., XVIII, 17, est cité au nom de ר' יוסי et se retrouve dans le commentaire de Kara, v. Geiger, *Parschandata*, 28-29, et *Ozar Nechmad*, IV, 45 ; la citation de II Chr., V, 8, se trouve également dans Kara, v. *Parschandata*, 27 ; *Ozar Nechmad*, *ibid.* Cf. *Revue*, *l. c.*, p. 230. R. Joseph est cité en outre dans le ms. de Munich sur I Chr., XII, 32 (est-ce notre explication ?), v. *Parschandata*, 25, et sur I Chr., XXIX, 21, v. *H. B.*, XIV, 130. — Ce qui est dit dans notre commentaire sur Gen., XXXI, 33, se retrouve dans Raschbam, *ad loc.*

IV, 31 ; XVI, 35 ; II Chr., III, 4 ; XIII, 2 ; XXVII, 2[1] ; XXXV, 18 ; XXXVI, 12)[2]. Cet Eléazar b. Meschoullam est le maître de notre commentateur ; c'est ce qui ressort du ms. de Munich n° 5[3], sur I, IX, 20, où une explication dont notre texte n'a conservé que le commencement est suivie des mots : כך פי' מורי בשם רבו רבי אלעזר בן רבינו משלם וכך אמר לו רבינו שלמה בר יצחק מן מונטייל בשם חמיו ר' לוי שאמר בשם ה"מ אחיו ר' משה הדרשן וכך אמר לו ר' יוסף ב"ר שמעון[4]. Comme d'une part, R. Eléazar b. Meschoullam et R. Salomon de Montolieu (voir plus loin, p. 192) furent personnellement en rapports avec notre auteur et que, d'autre part, le scribe du manuscrit de Munich n'est pas un copiste dans le sens véritable du mot, mais un rédacteur, qui va jusqu'à mentionner le nom de Raschi dans le commentaire de ce dernier[5], on peut affirmer avec certitude — ce qui sera confirmé tout à l'heure par ailleurs — que dans le מורי du manuscrit il faut voir notre commentateur et que le R. Eléazar b. Meschoullam si souvent cité par lui est, comme Zunz l'avait déjà supposé[6], son maître.

2. — R. Kalonymos b. Juda, son oncle ou frère de sa mère

1. Lire בר משלם au lieu de בר משה ; v. Weisse, p. 240. Cf. II Chr., XXXVI, 12.

2. D'après Berliner, *Magazin*, I, 57, l'éd. de Naples 1486 contient, sur I Chr., XVI, 35, une longue explication dont il ne nous est resté que la signature : מפי ר' אלעזר בר משלם ז"ל. C'est probablement au même Eléazar que le commentateur fait allusion dans II Chr., III, 16 (ור' אלעזר פי'), et IX, 11 (ור' אלעזר זצ"ל פי').

3. Le commentaire des Chroniques n'y est copié que jusqu'à I, XXIX, 21, v. *H. B.*, XIV, p. 130.

4. Cité par Berliner, *Monatsschrift*, XII, 396 ; Steinschneider, *H. B.*, XIV, 130 ; *Magazin*, 1886, 239 (cf. Aptowitzer, p. 89, n. 7) ; la citation complète est donnée par Epstein, *Moïse ha-Darschan*, p. 33-34. Elle débute ainsi : פנחס בן אלעזר הוא פנחס בן אלעזר הכהן ונענש על מעשה יפתח וכו' (*Gen. r.*, 60) וכל האומר... ; cf. notre commentaire, *ad loc.*

5. Steinschneider, *l. c.*, p. 128. Cette méthode du disciple copiste était d'ailleurs usuelle à cette époque. Ainsi, l'élève de R. Péreç qui a copié le *Semak* avec les gloses de son maître nomme souvent ce dernier dans les gloses : עוד אומר מורי הרפ"ש..., ואומר הרפש"י (§ 214), ואמר מהר"ם (§ 222), etc. De même dans le סדר הגט de son maître, copié textuellement par lui (§ 184 : משיטת מורי רבי פרץ שיחי'), il écrit ונראה למורי ה"ר פרץ שיש למנוע מלכתוב גט... au lieu de אך יש למנוע comme porte, au nom de Péreç, le *Mordechaï, Guittin*, § 454. Un autre disciple copiste a fait subir le même traitement aux gloses de Péreç sur le *Taschbeç* (§§ 111, 201, 306, 456), etc.

6. *Literaturgeschichte*, p. 178 ; cf. Gross, *Gallia*, p. 416. M. Aptowitzer, *l. c.*, p. 90, croit à l'omission de l'un des rapporteurs, qui serait le maître de l'auteur (il se réfère à ce propos à b. *Nazir*, 56 *b*, כל שמעתתא, ce qui ne convient pas à notre passage, où il n'y a que deux personnes citées, מורי et ר' אלעזר, mais pas d'intermédiaire). Ce serait possible à la rigueur s'il y avait מפר ; mais il y a plusieurs fois אמר לי, פתר לי (voir plus haut), ce qui exclut une explication de ce genre.

(II Chr., IV, 7[1] : כן פי' לי אחי אמי דודי ר' קלונימוס ב"ר יהודה זצ"ל, *ibid.*, 17 : כן פי' לי דודי ז"ל[2]).

3. — R. Natan (II, Chr., V, 8 : כך פי' לי[3]).

Ces trois savants sont cités sans l'indication de leur lieu de séjour, d'où l'on peut conclure qu'ils étaient du même pays que l'auteur.

Sont nommés avec l'indication de leur lieu de séjour :

1. — Eliézer b. Méir b. Isaac d'Orléans (I Chr., XXIX, 11 : פי' לי[4]), petit-fils d'Isaac b. Menahem d'Orléans[5], fils du païtan R. Méir b. Isaac, contemporain de Raschi[6].

2. — R. Isaac b. Samuel de Narbonne (אמר לי, מפי : I Chr., IX, 40 ; XVIII, 3, 5[7] ; II, XXIV, 14). R. Isaac b. Samuel signe une consultation avec R. Meschoullam b. Natan de Narbonne[8], le célèbre contemporain de R. Jacob Tam. L'auteur rapporte en un autre passage (I, XX, 2) ce qu'il a entendu à Narbonne ; il a donc séjourné quelque temps dans cette ville.

1. D'après l'éd. de Venise, 1518 ; לי manque dans les éditions postérieures. Par contre, אחי אמי manque dans l'éd. de Venise.

2. Dans l'éd. de Naples, 1486, on lit מפי ר' קלונימוס au lieu de כן פי' לי דודי ז"ל et l'explication au nom de R. Kalonymos manque au v. 7 (Berliner, *Magazin*, I, 57). Mais cette divergence, ainsi que celle de I Chr., XXIX, 11 : כך מצאתי בירושלמי דחגיגה וכן פירש ר' אליעזר בר מאיר (v. plus loin, n. 4), celle de I Chr., IV, 31 : וכן פירש ר'... (sans לי) et beaucoup d'autres (v. Berliner, *ibid.*) prouvent que l'édit. de Naples ne peut pas représenter le commentaire dans son état primitif, mais en est un remaniement.

3. D'après l'édit. de Venise : כך פי' לי ר' נתן ורבותי' פי'.

4. Éd. de Venise, de Bâle et éditions postérieures : כך פי' לי ר' אליעזר בר מאיר כמדומה לי בר יצחק מאורלינש וכן בחגיגת ירושלמי manque dans l'éd. de Venise) ; éd. de Naples : כך מצאתי בירושלמי דחגיגה וכן פירש ר' אליעזר בר מאיר, sans לי, mais voir plus haut, note 2. En revanche, l'éd. de Naples a une explication sur II, II, 13, avec cette remarque : מפי ר' אליעזר בר מאיר, v. plus loin.

5. Zunz, *Kérem Hémed*, V, 241 ; cf. *Magazin*, I, 77-79.

6. V. *Magazin*, I, 77-78 ; Epstein, *Magazin*, 1887, 12, et החוקר, I, 29-30. Cf. les paroles de Raschi dans *Schibbolé ha-Lékel*, § 290 : וכשבאתי משם ושמעתי מפי אותו צדיק ר' מאיר בר יצחק זצ"ל שמסדרין הנהגתי אף אני במקימי כן ; ce ne peut être R. Méir l'officiant de Worms, puisqu'il fut en rapports avec lui après son retour de Worms (וכשבאתי משם) : c'est donc celui d'Orléans.

7. L'éd. de Venise lit, dans I Chr., IX, 40 : אמר לי רבי יצחק בר שמואל דנירבונא ; de même dans I, XVIII, 5 : גם זה אמר לי רבי יצחק בר' שמואל בן נרבונא (? בנרבונא). au lieu de גם זו אמר ר' יצחק des éditions postérieures ; par contre, il y manque, au verset 3, מפי ר' יצחק בר' שמואל בנרבונא שמעתי כן, mais ce n'est probablement qu'une faute, comme le prouve גם זה au v. 5.

8. Gross, *Gallia*, 411.

3. — R Salomon de Montolieu (I, iv, 31 : מפי ; II, ii, 13 : פי' לי [1]). D'après le manuscrit de Munich, il était fils de R. Isaac, gendre de R. Lévi, le frère de R. Moïse ha-Darschan ; d'après nos éditions, il était fils d'une sœur [2] de Moïse ha-Darschan, fils (?) [3] de R. Lévi, le frère de R. Moïse ha-Darschan.

L'auteur était un Allemand. C'est ce qui résulte : 1° des gloses allemandes qui se trouvent dans le commentaire, en plus ou moins grand nombre [4], à côté des gloses françaises ; cette méthode est propre aux savants allemands des pays rhénans [5] ; chez les Français, elle n'apparaît avec quelque certitude que sous la plume de

1. I Chr., iv, 31 : מפי ר' אלעזר בר משלם ז"ל וכן פי' ר' שלמה ב"ר לוי אחי ר' משה הדרשן ; éd. Venise : הדרשן מן מונטויל ... וכן פי' לי ; de même éd. Naples : בר לוי אחי ר' משה הדרשן (au lieu de שלמה) וכן פירש ר' משולם ממונטייל (Berliner, *ib.*). II Chr., ii, 13, dans nos éditions : כך שמעתי מפי רבינו שלמה בר לוי ממנטוילא בן אחותו של רבינו משה הדרשן ; l'éd. Venise a seulement : כן שמעתי מפי רבינו שלמה ממונטויל, tout le reste manque (cf. Aptowitzer, p. 92). L'édition de Naples n'a pas cette explication de R. Salomon, mais elle a par contre une autre explication au nom de R. Eliézer d'Orléans ; v. plus haut, p. 191.

2. V. n. 1. Cette donnée n'est pas en contradiction avec le ms. de Munich, car Salomon pouvait avoir épousé la fille de son oncle R. Lévi et être ainsi neveu et gendre de la même personne. Néanmoins, dans II Chr., ii, 13, il faut effacer בר לוי, qui manque effectivement dans l'éd. de Venise. Cf. la note suivante.

3. Je serais tenté d'expliquer ב"ר לוי, dans I Chr., iv, 31, par בשם ר' לוי, conformément à la leçon du ms. de Munich. M. Gross distingue un Salomon b. Lévi et un Salomon b. Isaac (*Gallia*, 320), mais cette opinion n'est pas séduisante. Seul, le ms. de Munich sur ce passage pourrait éclaircir ce point.

4. Cf. Aptowitzer, *l. c.*, p. 85-89. Il faut considérer les gloses suivantes comme étant probablement primitives : 1° I, vi, 29 : גברודיר, ne fût-ce qu'à cause de דוגמת שנאמר בלשון אשכנז (qui se lit aussi dans l'éd de Venise) ; 2° I, xi, 18 : די שארא (éd. de Bâle et d'Amsterdam) דורך ברכן ; 3° II, i, 16 : שטוטא ; 4° II, xxxiv, 11 : שפנגש (éd. de Venise, au lieu de שפנגין), ces deux dernières à cause de leur orthographe, le א muet et le ש du pluriel, qui est très fréquent chez les auteurs rhénans de cette époque ; le *s* du pluriel ne se retrouve pas chez les auteurs postérieurs, v. Güdemann, *Erziehungswesen*, I, 278, 279. Paraissent encore primitifs : 5° ברודיר שת, I, xv, 9 ; 6° אנטורפין, II, iii, 4 ; 7° ברינן, II, x, 11 (« Pfriemen », v. Aptowitzer, *l. c.*, p. 86, n. 6) et 8° גרולפט, II, xvi, 10 (éd. de Bâle et d'Amsterdam). Le « petit nombre » des gloses allemandes ne peut pas prouver que le commentaire est français, car le *Séfer ha-Terouma* de R. Baruch de Ratisbonne ne contient pas une seule glose allemande, le *Rokéah* de R. Eliézer de Worms n'en contient que trois (דורכשלק, מירתך : § 106 : הולדיר, « Holder », sureau) contre seize gloses françaises ; cf. Güdemann, *op. cit.*, p. 274 ; le *Eben ha-Ezer* de R. Eliézer b. Natan de Mayence a dix-huit gloses allemandes contre cinquante françaises (parmi les gloses allemandes j'en compte même quelques-unes qui sont désignées comme לעז, par exemple § 321 : וונטלוש, moyen-haut-allemand « Wantlûs », punaise ; § 326 : רונצש, moyen-haut-allemand « Runze » ; § 356 : קרנץ, רייף, « Kranz » et moyen-haut-allemand « Reif », cercle). Les gloses allemandes sont donc partout en minorité. — Cf. Wellesz, *Revue*, LVI, 230-231.

5. V. Güdemann, *op. cit.*, p. 275-280 ; cf. la note précédente.

ceux qui, comme Raschi et Joseph Kara [1], ont longtemps séjourné sur les bords du Rhin et y ont étudié ; 2° des paroles de l'auteur sur II Chr., xxxv, 25 : דוגמא שאנו מזכירים קינות בט' באב על ההרוגים בגזירת המאורעות בימינו [2], car la récitation d'élégies le 9 Ab sur les martyrs (de la première Croisade) était réellement en usage dans les contrées rhénanes ; c'est ainsi que Kalonymos b. Juda, oncle de notre auteur, dit, dans son élégie מי יתן ראשי מים : וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה ואין להקדים זולתי לאחרה תחת כן ה י ו ם לויתי אעוררה En France, par contre, on ne récitait sûrement pas de ces élégies le 9 Ab, comme le prouve l'absence d'une élégie de ce genre composée par un Français.

L'auteur connaît bien les choses de la vie et de l'Etat [3] ; il paraît avoir beaucoup voyagé [4].

Quant à sa méthode, on trouve dans le Commentaire, à côté d'explications rationnelles et critiques [5], une foule d'explications par *guematria* [6] et *notaricon* [7], par lettres surabondantes

1. R. Joseph Kara a étudié à Worms, v. Epstein, החוקר, I, 29, cf. *Magazin*, 1887, p. 17. — Pour R. Menahem b. Helbo, par contre, il est difficile de prouver, contrairement à l'opinion de M. Poznanski, qu'il ait eu recours aux gloses allemandes. Son explication de I Rois, vi, 9, n'a été conservée que par Raschi, *ad loc.*, et la glose וקורין לו בלשונינו צ י ל י ד ובלשון אשכנז גהימלט est probablement due à Raschi ; de même son explication de I Sam., xiii, 21, provient du commentaire de Joseph Kara et la glose allemande pourrait appartenir à celui-ci. Reste une seule glose, celle d'Ezéch., xxvii, 11 : וקורין אותו טוכרש, mais il n'est pas prouvé que les explications de Menahem sur Ezéchiel ont été rédigées par Menahem lui-même, et quant au passage en question, il concorde mot pour mot avec le commentaire de R. Joseph sur ce passage. — De même, l'attribution כן אמר לי ר' יצחק בר שמואל dans II Chr., xxiv, 14, se rapporte probablement à l'explication et à l'identification de עלות avec עלי (Prov., xxvii, 22), tandis que la glose שטושיל בלשון אשכנז émane plutôt de l'auteur (contre Aptowitzer, p. 85 ; cf. p. 86, n. 4, et voir plus loin) ; du reste, l'éd. Venise a בלעז (סילון) פישון, « pilon ».

2. Ed. de Venise.

3. II, xxiii, 13 : ועוד היום מנהגם כשהגוים מוועדים יחד עומד המלך ; I, xv, 27 : (éd. de Venise et de Bâle, ici et sur II, xiii, 9) : או הדוכוס במקום גבוה כדי שיוכלו לראותו לשמוע את דבריו וראיה להבדיל בין טמא לטהור ; I, xx, 2 : כן מנהג מלכים ושרים של גוים שאוכלים עם גלחים כחוקם לובשים לבושים של גלחים (expression fréquente dans la littérature mystique) ; וישמעתי בנרבונא כי מנהג בארץ ישמעאל שתולין כתר של מלך... ; renseignements militaires et guerriers : II, xviii, 31 (cf. I, xix, 9) ; I, xi, 2 (mais ראיתי כן הרבה manque dans l'éd. Venise) ; II, xxxvi, 17. Cf. la note suivante.

4. C'est ce qui paraît ressortir de I, xvi, 21 : ומנהג להזיק כעוברי דרכים עליהם עלילות (éd. Venise : מוציאים) ; I, v, 8 : וכשבאין למלון מוצאין ; כי כן מנהג הגוים עד היום לקרות תועבותיהם בשם עיירותיהם, ce qui se rapporte aux nombreux noms de villes commençant par « Saint ». — Cf. *Revue*, LVI, 228-229.

5. V. Weisse, *l. c.*, p. 237, n. ; Geiger, *Ozar Nechmad*, IV, 45-46, et plus bas.

6. I, iii, 11 ; xvi, 10.

7. II, xxxiv, 6 ; II, iv, 7, au nom de son oncle R. Kalonymos (v. une explication de ce genre de R. Kalonymos dans *Magazin*, 1886, 183). Cf. ses explications de noms propres, empruntées du reste en partie au Midrasch, I, i, 7, 41 ; ii, 26 ; II, viii, 4.

(*plene*[1]) ou déficientes[2] et beaucoup d'autres interprétations de ce genre. Le commentaire montre même des traces de sa dépendance vis-à-vis de l'école des mystiques allemands[3], de sorte que R. David Kimhi le considère avec raison comme « en majeure partie homilétique »[4].

Si nous résumons les résultats acquis jusqu'à présent, nous obtenons les données suivantes : L'auteur était un Allemand, disciple de R. Eléazar b. Meschoullam et maître de Salomon b. Samuel de Wurzbourg, le « rédacteur » du manuscrit de Munich. Il était, de plus, neveu de R. Kalonymos b. Juda ha-Bahour. Il paraît avoir beaucoup voyagé, a séjourné quelque temps en France,

1. I, I, 12 ; II, 15 : דויד השביעי מלא יו"ד מפני כבודו של דוד ; II, XIII, 2 : והמסרת הזה תקח בידך בשם רבנו אלעזר וכן אמר לי בשם אביו וכן מצאתי בפירוש אביו בכל מקום שהוסיף וי"ו בשם אשה זו משום שבחה כמו עתליה עתליה מולכת... (cf. רמזי הפטרות de R. Eléazar de Worms, f° 15 *a* : ישעיהו, בכמה מקומות כתיב כן מלא ו' שהיו (שהיה) משובח ומוחזק לנביא וכאן כתיב עזיהו יחזקיהו מלאים לפי שהיו ; וקראוהו כן לכבודו ; *ibidem* : ממשפחת ישעיהו וכתבו כן לכבודו) ; I, XXI, 8, sur עון, interprétation midraschique d'une notice massorétique ; sur לבב et לב : I, XXVIII, 9 ; XXIX, 9, 17, 19. V. encore II, II, 16 ; XXXIII, 6.

2. I, XII, 38 : XIX, 11 : דברי הימים כתיב (éd. Venise) ביד אבשי. לאבישי שבכל וגם אבשי קרי לבד מאלו שנים שיצאו מן הכלל (leçon de l'éd. Venise) אבשי על פי המסרת ולכך בכל הספר הזה אבשי שכל הספר הזה נכתב בשביל כבודו של דוד... ובכל ספר שמואל אבישי לבד חד... ועל פי המסרת... ; II, XVIII, 8.

3. II, IV, 7 : ושבעה נרותיה כנגד שבעה כוכבים חנכ"ל שצ"ם ; II, XXII, 10 : ותקם ותדבר לשון דבר... ובמלכים אומר שעל ידי סם המות הרגתם שהרי כתיב שם (II Rois, XI, 2) ותגנוב אותו מתוך בני המלך הממותים וקרינן המומתים ויש אם למקרא ויש אם למסרת המומתים משמע שכבר מתו ואם למסורת הממותים שמתים והולכים על ידי ויסורים לשון הווה ולא לאלתר וזהו מיתת כישוף וסם המות שלא מתים לאלתר אלא הולכים ומדוכים בתחלואים ושוב מתים ודוגמא ממותי תחלואים (Jér., XVI, 4) רעב כי גם הם אינם מתים לאלתר. Cf. *Séfer Hassidim*, éd. Bologne, § 412 (cf. *ibid.*, § 681 et éd. Berlin, 172-173) : כתיב ותדבר את כל זרע הממלכה לבית יהודה (d'après une variante dans les מפתחות de l'éd. Bologne) אשה אחת רצת' לקחת בעל ואמר האיש כיון שיש לה רוב בנים איני רוצה לקחתה לקחה האשה ידי בניה החיים ושמה אותם על ידי בניה שמתו וקראום אחרים ומתו... (Cf. *ibid.* : ראתה כי מת בנה ותקם... ותדבר...). Ainsi, notre commentateur et le *Séfer Hassidim* se complètent mutuellement. Cf. encore I, XXIX, 20 *i. f.*

4. Préface du Commentaire des Chroniques : אלא שמצאתי הנה בנרבונא פירושים בזה הספר לא ידעתי שמות מחבריהם וראיתי כי הולכים דרך הדרש ברוב. Il est certain que dans ces commentaires est compris le nôtre (v. Zunz, *Raschi*, p. 345 ; Weisse, *l. c.*, p. 236) ; cf. I, I, 13 (ראיתי לאחד המפרשים) et notre commentaire, *ad loc.* ; I, II, 24 (יש אומרים) et notre commentaire ; *ib.*, 35 ; *ib.*, 43, 44 (יש מפרשים), 52 (*idem*), 55 ; IV, 18 ; VI, 28 ; VII, 21, XV, 22 ; XX, 2 (...שואלים... י"מ), cf. notre commentaire, *ad loc.* ; II, V, 21 (יש מפרשים) ; XXIV, 14 ; et beaucoup d'autres emprunts indirects.

à Narbonne, Montolieu et Orléans. Amateur du midrash homilétique, c'était un adepte de la mystique allemande.

Cet auteur n'est autre, à mon avis, que R. Samuel hé-Hassid b. Kalonymos de Spire, qui a voyagé pendant sept ou neuf ans[1], a séjourné à Narbonne[2] ainsi qu'à Ramerupt[3]. Son maître était R. Eléazar b. Meschoullam ha-Hazan de Spire[4] et son oncle était R. Kalonymos b. Juda[5], dont il cite, comme notre commentateur — étrange coïncidence! — des explications par *notaricon*[6]. R. Samuel hé-Hassid écrivit aussi des commentaires sur le Pentateuque, sur la Mechilta, le Sifra et sur des traités talmudiques[7], commentaires qui contenaient sans doute beaucoup d'explications simples et naturelles[8], à côté des interprétations midraschiques.

1. V. Epstein, שמואל החסיד (tirage à part de הגרן, IV), p. 10.

2. Raban, f° 41 *b* : אמר לי ר' שמואל בר' קלונימוס כי זקני קצינו נרבונא ופרובנציא נוהגין... ; cf. Epstein, *l. c.*, 10-11. Ce que le Raban rapporte f° 80 *a* : ושמעתי שבנרבונא נוהגין כן שכל הקוראין..., a pu être entendu par lui de Samuel hé-Hassid.

3. V. Epstein, *l. c.*, p. 10, n. 21.

4. Zunz, *Zur Geschichte*, 72; cf. Epstein, *l. c.*, p. 5, n. 7. Zunz identifiait déjà cet Eléazar b. Meschoullam Hazan avec le nôtre, mais sans trouver la vraie piste, parce que, sur la foi des *Tossafot* de *Yoma*, 9 *a*, il attribuait le commentaire, avec Rapoport, à un Saadia (*Kérem Hémed*, V, 238), attribution dont la fausseté est apparue depuis la publication du Commentaire éd. Kirchheim (v. l'Introduction de ce dernier, p. IV et note).

5. יחוסי תנאים ואמוראים, ms. Oxford, 2199, III, 312, porte (ainsi qu'il résulte du rapprochement des passages cités par Epstein, *Monatsschrift*, XXXIX, 451, n. 12; 449, n. 6 et 448, n. 1, et *Samuel Hehassid*, p. 21) : כל זה העתקתי מכתיבת גלילי ידי רבנא שמואל בן רבנא קלונימוס הזקן זקיני אבי אב אמי זל"ע ומיעט מזער משלי ומשום דודינו רבנא קלונימוס בן רבנא יהודה פ' תנוך תוך ונוך... . — פ' (pour פי', abréviation de פירש) ne peut se rapporter qu'à R. Samuel b. Kalonymos, mentionné précédemment, ce que prouve d'ailleurs l'expression דודנו, c'est-à-dire l'oncle du chef de la famille, au lieu de דודי comme on dit ordinairement, par exemple *ibidem*, III, 132 *b* (*Monatsschr.*, *l. c.*, p. 451, n. 10). Comparer ה"ר יוסף מקרטרש אחי אם אבא מרי נ"ע dans יוסף המקנא, § 57 (*Bêt Talmud*, III, 14) à côté de דודנו ה"ר יוסף מקרטש (*ibid.*, p. 44). דודנו ne signifie donc pas « mon oncle », mais dans le second cas « l'oncle de mon père » et dans le premier « l'oncle de mon grand-père » (de R. Juda b. Kalonymos frère de Samuel b. Kalonymos). — La table généalogique dressée par Epstein, *l. c.*, est confirmée par Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, 221.

6. Comparer surtout notre Commentaire sur I, II, 17 : אבצן אב לכל הצנונים שהרי אשה בחורה שכבה אצלו ונצטנן ולא נגע בה, avec ms. Oxford, 2199, III, 310 (cité par Epstein, *l. c.*) : והלך התיבות שדרשום רבותינו אחת לשתים... אבצן מבית לחם שהיה אבי צנוניב קר וצונן שהיה יצרו קר ולא בא אל רות קודם קדושין... כל זה העתקתי מכתיבת גלילי ידי רבנא שמואל בן רבנא קלונימוס.

7. Epstein, *l. c.*, 11-13; *Monatsschrift*, *l. c.*, 447-448.

8. Sur l'esprit de son commentaire talmudique, voir Epstein, *Monatsschr.*, *ib.*, p. 447; *Samuel Hehassid*, p. 7. Les citations de son Commentaire du Pentateuque (Epstein, *Samuel*, p. 11-12) sont pour la plupart du genre midraschique, mais à côté

Son commentaire sur Samuel[1], peut-être utilisé par Eléazar de Worms[2], est perdu. Il faut donc, dans l'ouvrage שבע שמות corriger הרשב"ק en הרשב"א ; c'est une faute qu'il est facile de concevoir.

R. Samuel hé-Hassid passa à Ramerupt avant 1147, car il y rencontra R. Tam[3], qui s'établit à Troyes à cette époque, au moment de la deuxième croisade[4]. Ses voyages en France se placent donc avant 1147 et il a pu être en rapports avec R. Joseph Kara[5], qui vivait probablement encore, ainsi qu'avec R. Eliézer b. Isaac d'Orléans, R. Salomon de Montolieu, R. Isaac b. Samuel de Narbonne et vraisemblablement aussi avec R. Samuel b. Méir[6].

Mon hypothèse touchant l'auteur du Commentaire des Chroniques se trouve encore confirmée d'autre part. On a vu que le copiste du manuscrit de Munich, qui se nomme Salomon b. Samuel de Wurzbourg et qui écrivait en 1233, était un disciple du commentateur des Chroniques. Or, R. Samuel hé-Hassid avait effectivement un élève du nom de Salomon : l'auteur de l'ouvrage טעמים של חומש[7]. Ce Salomon n'est autre que le copiste du manuscrit de Munich, qui contient, aussitôt après le Commentaire de Raschi sur Ruth, des (של רות) טעמים, qui consistent, comme les טעמים של חומש, en notices massorétiques traitées par la *guematria*. En voici le début : אלו הן הטעמים... כל הפסוקים שבספר רות מתחילין בוי"ו חוץ מח' פסוקים והם... ואותם שמתחילין וי"ו הם ע"ד פסוקים וכל הווי"ם בגמט' תס"ב וח' פסוקים שאין התחלתן בוי"ו בגמט' תכ"ח גמטר' אלו ואלו תק"ץ

de ces explications, il s'en trouvait probablement beaucoup d'autres, plus naturelles, comme dans le commentaire des Chroniques, mais où R. Eléazar ha-Darschan dans ses *Guematriot* et R. Salomon dans ses טעמים, n'ont rien trouvé qui convînt à leurs ouvrages (v. *Jüdische Zeitschrift*, X, 315, n.). Cf. *Tossafot Sota*, 12 *a*, et R. Simson de Sens, *Commentaire du Sifra*, péricope תזריע, parascha נגעים, II, 2.

1. I Chr., XII, 18, dans l'éd. de Venize (v. Aptowitzer, *l. c.*, p. 92) : וכבר פירשנו בשמואל.

2. רמזי הפטרות, 17 *b* (v. plus loin, p. 198, n. 2) semble emprunté au commentaire de R. Samuel sur ce livre biblique.

3. V. Brüll, *Jahrbücher*, IX, 26, et cf. Epstein, *l. c.*, p. 10-11.

4. En 1147, comme il avait été dépouillé de sa fortune par les croisés, qui ne lui laissèrent que ses livres (Chronique d'Éphraïm de Bonn ; cf. *Séfer ha-Yaschar*, 81 *c* : ולא נשאר לי בלתי ספרי וגויתי, et Graetz, *Geschichte*, VI, 179), il mit en gage ses livres avec les meubles qui lui restaient encore (ספריו ומטלטלין) chez un voisin pour 30 livres et se rendit dans la ville de son grand-père, à Troyes, la ville commerçante (*Mordechaï Guittin*, § 455 et § 446), où il s'établit définitivement (*Or Zaroua*, I, § 442, cf. *ibid.*, § 115 ; II, § 437 ; *Hagah. Maïm.*, אישות, IX, 1 ; תפלה, XI, 3 ; ציצית, I, 9 ; *Séfer ha-Yaschar*, éd. Berlin, § 26).

5. Ms. de Munich : וכן אמר לו ר' יוסף בר שמעון ; cf. plus haut, p. 189, n. 5.

6. V. Geiger, *Ozar Nechmad*, IV, 45 ; outre II Chr., X, 15 (Raschbam, éd. Rosin, p. 71-72), v. I Chr., XXIX, 21 et Raschbam, p. 39 ; XXIX, 25 et Raschbam, p. 70 ; I, 13 et Raschbam, p. 226.

7. V. sur cet écrit Epstein, *Monatsschrift*, 1905, 562-567.

סך שנים הם משיצאו ממצרים עד שגלו... A la fin, on lit : סליקו הטעמים[1]. Les טעמים של רות correspondent donc exactement aux טעמים של חומש[2] et ont probablement le même auteur. Et comme le copiste du manuscrit de Munich était un disciple de R. Samuel b. Kalonymos de Spire, on comprend qu'il cite à plusieurs reprises des explications qu'il a entendues de la bouche (שמעתי מפי) d'Isaac b. Ascher ha-Lévi[3]. Ce R. Isaac b. Ascher le Jeune, qui mourut martyr en 1195, fut en rapports avec les autres disciples de Samuel b. Kalonymos[4]. Il mentionne encore, sur I Chr., XVI, R. Ephraïm de Ratisbonne, surnommé יקיר, qu'il désigne comme son parent : וכן קבלתי מר' יקיר נפשי בתוך לבבי אהבתי לדודי וחביבי אהבתי בוער בלבי ושוש ישיש לבי בקרבי על אהבת מורי קרובי...[5], ainsi que R. Baruch b. Samuel de Mayence ר' ברוך במגנצא (suppléez ושמעתי מפי ou quelque chose d'analogue)[6]. Salomon peut bien avoir vécu en 1233, date du manuscrit de Munich : un autre disciple de Samuel hé-Hassid, R. David b. Kalonymos[7], vivait en 1224 (ou 1223)[8] et R. Baruch b. Samuel de Mayence est son co-signataire[9].

Outre les rabbins déjà nommés, le Commentaire cite encore : הקליר (II, XX, 1, 11), הפייט (I, XXV, 3 ; XXVIII, 9), מפי מורי (II, XII, 10), מפי הרב (II, XIV, 10), מפרשים (II, IV, 20)[10], יש מפרשים (I, V, 36)[11],

1. Cité par Berliner, *Monatsschr.*, XII, 397 et s.

2. V. des exemples, *Revue*, XLIX, 223-228, et Epstein, *l. c.*

3 Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XIV, 130. Il est donc sûrement, comme l'avait conjecturé Epstein, *l. c.*, 567, identique avec le Salomon qui questionne Isaac b. Ascher (ושאל ה"ר שלמה ז"ל לריב"א בפירוש) dans le Commentaire du Pentateuque attribué à R. Ascher הדר זקנים, 4 *b*.

4. V. *Monatsschrift*, 1895, 459 ; cf. *Or Zaroua*, I, § 760, et Hayyim O. Z., *Consultations*, 26.

5. Cité par Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XIV, 130. Cf. Epstein, *Moïse ha-Darschan*, p. 33 et s. — Éliézer b. Natan désigne aussi R. Éphraïm comme son parent, v. *Eben ha-Ezer*, § 95 : אילו ט' שאלות... שאלני קרובי רבי אפרים (telle est la leçon exacte dans la Table des matières : le corps de l'ouvrage a par erreur שלום) et cf. *ibid.*, f° 132 *a* : פירשתי כבר בשאלות ששאלני קרובי רבנו אפרים הבחור (allusion à la 3e question du § 95, f° 31 *a*). Il est appelé non seulement הבחור, mais aussi הגבור et הגדול.

6. *Allg. Zeit. d. Jud.*, 1838, Supplément n° 13, p. 50.

7. Epstein, *Monatsschrift*, 1895, p. 451, n. 13.

8. Juda Minz, *Consultations ;* Méir de Rothenbourg, *Consultations*, éd. Prague.

9. *Ibidem*. — Notre R. Salomon est probablement identique avec le Païtan R. Salomon b. Samuel b. Yoël (acrostiche de sa *seliha* רשמיענו סלחתי), contrairement à Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 287.

10. להוציא מלבן של מפרשים.

11. יש מפרשים... ויש אומרים... ולא זה וזה יש בהם רוח חיים... L'opinion citée ici au nom de יש מפרשים se trouve dans les *Tossafot* de *Yoma*, 9 *a*, *s. v.* ולא שמשו, au nom du Riba (ריב"א : R. Isaac b. Ascher I) ; elle était suivie par R. Tam (*Tossafot Yeschénim*, *ad loc.* ; *Séfer ha-Yaschar*, § 277). Celle de notre

xx, 2; xxvi, 24; II, xvi, 14 *bis*; xvii, 2, 7); יש אומרים (I, v, 36; xi, 22, xii, 24, 33; xxvii, 5; II, ii, 9; iii, 16; ix, 11); ע"א, abréviation de ענין אחר (I, ii, 50, 55; viii, 14; II, iii, 5; vii, 10 *bis*); שמעתי (I, i, 44; II, iii, 15).

Comme Geiger l'a déjà remarqué[1], notre commentateur est imprégné de l'esprit de Raschi et de R. Joseph Kara; il utilise non seulement leurs explications, mais encore leurs expressions : פתרון, דוגמא, ...נופל על ...לשון, ...כאן נופל לשון, ...שלא תתמה. Il ne dédaigne pas les interprétations midraschiques des lettres superflues ou déficientes (voir plus haut), mais ailleurs il les explique comme des leçons douteuses et indifférentes (I, ii, 6; cf. II, xvi, 4; xxii, 5); il interprète des noms propres par la méthode midraschique (voir plus haut), mais proscrit ce procédé pour d'autres noms : אבל שמות אחרים לא נתנו לידרש כי לא על פי נביא נתן להם (I, i, 19). Il fait ressortir les explications conformes au sens naturel (לפי פשוטו, II, v, 1 *bis*), pose des règles pour l'élucidation du sens simple du texte (I, xxix, 14, 21, 22; II, i, 2, 18; i, 3; ii, 17; xviii, 26; xxi, 10); il connaît les pauses que l'on fait en déclamant les chants et les élégies (I, xvi, 34), le *noun* énergique (II, xix, 9)[2].

commentateur est mentionnée sans nom d'auteur dans les *Tossafot Yeschénim*, *ibid.*, par R. Isaac l'Ancien, le maître du tossafiste (מ"ר) : מיהו יש גורסים שנים עשר וקחשיב מצדוק... ; notre commentaire porte : אלא מצדוק יש לחשוב ושנים עשר כהנים היו מצדוק עד שריה וכן מצינו בויקרא רבא ובספרי... A ce propos, je ferai remarquer que le ספרי מדויק ירושלמי (v. Aptowitzer, *l. c.*, p. 92; noter que le n° 25 du *Pardès* n'est pas une consultation française, mais mayençaise; elle est empruntée au מעשה הגאונים, v. mon observation dans המזרח, II, 216) n'est pas inconnu de Samuel hé-Hassid. Le manuscrit de Munich 59, commentaire du Sifra par un disciple de l'école de Spire, élève de R. Samuel hé-Hassid, ou, comme je le crois plutôt, de R. Méir b. Kalonymos de Spire, frère de R. Juda b. Kalonymos (la première opinion est soutenue par Steinschneider, *Jüdische Zeitschrift*, X, 315, et Epstein, *Monatsschrift*, 1895, 448, n. 2), cite, au nom de son maître, un « ancien exemplaire provenant de la Palestine » : וכן מצא מורי הרב בספר זקן שבא מארץ ישראל (Steinschneider, *l. c.*; Epstein, *l. c.*, p. 456; שמואל החסיד, p. 13). Cf. ספר הבא מישיבת ירושלים, *Hag. Maïm.*, *Keriat Schema*, I, 2, et ראב"יה. On sait que les Juifs de Mayence correspondaient avec les savants de Jérusalem, v. קבוצת חכמים, 53; החוקר, I, 217; *Monatsschrift*, XLVII, 340; *Mélanges Sokolow* (ספר היובל), 181. Dans la *Monatsschrift* de 1908, p. 729, Epstein a publié un article sur מעשה הגאונים, où se trouve aussi un tableau comparatif du פרדס et du מעשה הגאונים; dans ce tableau le n° 25 du פרדס est noté également.

1. *Ozar Nechmad*, IV, 45.

2. V. Weisse, *l. c.*, p. 237. R. Simson de Sens dans son commentaire du Sifra, péricope תזריע, parascha נגעים, ii, 2, fait, au nom de *Samuel hé-Hassid*, une fine distinction entre le nom d'unité שערה et le nom d'espèce שער et motive ainsi la halacha. Cf. notre commentaire sur I, xxix, 19; II, v, 8; Rabad, *Commentaire de Tamid*, 27*a*, *s. v.* אלו : וסמך כתב בפתרונו הר' שמואל החסיד ע"ה... ; Eléazar de Worms, רמזי הפטרות, f° 17 *b*, au nom de Samuel hé-Hassid : וישת עליהם תבל סמיך ליה ורגלי חסידיו לומר שעל רגל חסידיו כלומר

Il a encore mis à profit d'autres commentaires, entre autres, à ce qu'il semble des commentaires homilétiques de R. Meschoullam, le père de son maître (II, XIII, 2), et le commentaire anonyme édité par Kirchheim ; il a copieusement utilisé celui-ci, et le transcrit même souvent mot à mot [1] ; il n'est pas jusqu'à sa critique des sources (I, VIII, 29), si étonnante pour Geiger [2], qu'il n'ait empruntée à ce commentaire (I, IX, 3) : ואנשי מזרח אומרין ב' ספרים מצא הסדרן וכתב כאן וכאן [3].

C'est ainsi que notre commentateur transplanta l'exégèse simple et naturelle des Français et de l'école dite « de Saadia » en Allemagne ; mais elle n'y trouva pas un terrain propice à son développement et déjà la méthode de son fils, Juda hé-Hassid, est presque exclusivement midraschique.

J.-N. EPSTEIN.

בזכותם העולם עומד ; Epstein, שמואל החסיד, p. 12, sur Gen., I, 26 ; Exode, XXX, 20. Samuel s'efforçait ainsi de trouver par n'importe quel moyen un appui dans le texte biblique à la halacha et à l'aggada. Cette méthode passa à son fils R. Juda hé-Hassid, voir *Tossafot Hadar Zekénim*, sur Ex., XXII, 16 ; R. Jacob de Vienne, פשטים ופירושים, p. 10 ; *Paanéah Raza*, sur Deut., I, 3 ; XXI, 23 ; XXII, 1. Cf. *Séfer Hassidim*, éd. Bologne, § 288 (éd. Berlin, § 752) : צור תעודה חתום תורה בלמודי תעודה שצריך לחפש אחרי ראיות שיהו מעידות על הדבר שכן הוא התורה.

1. Comparer notre Commentaire sur I, I, 35 avec le Commentaire éd. Kirchheim, ou encore II, 9, 13, 24, 52, 55 (comme Ibn Koreisch) ; III, 1, 11 (éd. Kirchheim, v. 24); IV, 23, 24 (éd. Kirchheim, v. 25 ; cf. v. 1) ; V, 4 (développé dans le comm. éd. Kirchheim), VI, 13 ; VIII, 1, 6 (éd. Kirchheim, v. 7), 14 (ע"א ועיקר ; éd. Kirchheim, v. 14, 17) ; XI, 8 ; XVI, 7 ; II, VI, 33 (éd. Kirchheim, v. 30; la source est le *Tanhouma, Terouma*), etc. ; exemples de copie littérale : I, II, 35 (éd. Kirchheim, v. 34); IV, 10 (éd. Kirchheim, v. 9 : ואנשי קירואן פ').

2. *Ozar Nechmad*, p. 45-46.

3. Notre commentateur paraît avoir confondu les אנשי מזרח avec le Yerouschalmi (v. Geiger, *l. c.*); de même sur I, VIII, 1 (v. Geiger, *l. c.*) ; cf. éd. Kirchheim, VI, 62.

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

(SUITE [1])

CHAPITRE V

LES ARCHEVÊQUES ET LEURS JUIFS

I. Antipathie de l'archevêque Guifred (1018-1079) pour ses Juifs : sa collaboration au concile de Girone (1063) ; son attitude en face des violences des bandes françaises (vers 1067). — II. L'archevêque Dalmace (1086-1096) et ses Juifs : baux à cens consentis en faveur de ces derniers (1092). — III. Juifs leudaires de l'archevêque Pons d'Arce (1162-1181). — IV. L'archevêque Bernard 1er Gaucelm (1181-1191) et la bulle de 1188 favorable aux Juifs. — V. Juifs engagistes des leudes archiépiscopales sous Arnaud II Amalric (1212-1225). — VI. Attitude bienveillante de l'archevêque Pierre Ameil (1226-1245) à l'égard de ses Juifs : sentiments judéophobes du clergé narbonnais ; le concile de Narbonne de 1227 ; remontrances du clergé à l'archevêque pour avoir accepté certains présents des Juifs (1241). — VII. L'archevêque Jacques (1257-1259) et le concile de Montpellier (1258). — VIII. L'archevêque Pierre IV de Montbrun (1272-1286), émancipateur de ses Juifs : examen de la charte de franchise de 1284. — IX. Situation de la juiverie archiépiscopale à la veille de l'expulsion de 1306 : les principaux possesseurs de maisons ; le quartier juif de Belvézé ; le cimetière juif de *Montjuzaic* et deux inscriptions funéraires. — X. Conclusion : politique judéophile imposée aux archevêques par le souci de leurs intérêts temporels.

I. — De l'attitude intransigeante et irrémédiablement hostile que l'Eglise ne cessa de garder en face du judaïsme, pendant presque tout le Moyen Age, on pourrait être tenté de déduire *a priori*, avant même d'aborder l'examen détaillé des faits, que la condition des

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221 ; t. LVI, p. 75.

Juifs narbonnais placés sous la domination des archevêques fut plus précaire que celle de leurs coreligionnaires de la juiverie vicomtale. Il en aurait peut-être été ainsi si les archevêques se fussent bornés à n'être que de simples dignitaires d'Eglise, uniquement préoccupés des intérêts spirituels de leur archidiocèse. Mais il ne faut pas oublier qu'ils étaient à la tête de domaines considérables et que, par suite, l'une de leurs obligations primordiales consistait à en tirer le plus de revenus possibles. De plus, seigneurs de la ville de Narbonne au même titre que les vicomtes, les archevêques trouvaient dans leur juiverie le même genre de ressources que les vicomtes dans la leur, et ces ressources n'étaient pas négligeables.

Dans ces conditions, une seule politique s'imposait, politique rendue encore plus nécessaire par la présence d'une juiverie rivale, et il va de soi qu'elle ne pouvait s'inspirer des prescriptions coercitives des conciles wisigothiques. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, presque au même moment, les archevêques souscrivirent des déclarations nettement hostiles aux communautés juives et promulguèrent des chartes de garantie en faveur de leur juiverie : c'est qu'en maintes circonstances, les principes outranciers du grand dignitaire ecclésiastique durent céder le pas aux considérations plus pratiques du grand propriétaire foncier.

Nous avons vu plus haut[1] que le vieil archevêque Nebridius ne s'était pas laissé émouvoir par l'argumentation passionnée de son collègue de Lyon. Il aima mieux régler sa conduite, dans ses rapports avec ses Juifs, sur les nécessités locales que sur les suggestions intempestives et inopportunes du pamphlétaire Agobard. Les exhortations de l'archevêque lyonnais auraient certainemen ttrouvé une oreille plus complaisante en la personne de l'archevêque Guifred ou Guiffroi, que son père, le comte de Cerdagne, avait imposé au clergé et au peuple narbonnais comme successeur d'Ermengaud[2].

Ce triste personnage, dont les mœurs firent scandale, manquait tout à la fois de scrupules et d'esprit pratique. Il apporta sur le siège métropolitain de Narbonne une mentalité de prélat wisigoth. Il éprouvait à l'égard des Juifs la même antipathie que pour les Sarrasins, et il n'est pas douteux qu'il prit une part active à l'élaboration des mesures antijuives promulguées, en 1063, au concile de Girone.

L'archevêque Guifred assista aux séances de ce concile et sous-

1. Chap. II, § X.
2. *Hist. de Lang.*, t. III, p. 248, et t. V, note CCXI.

crivit l'acte final. Il fut même, à notre avis, l'inspirateur principal du canon 14, qui porte injonction d'assujettir aux dîmes ecclésiastiques les terres acquises par les Juifs de propriétaires chrétiens. Ce canon 14 est ainsi conçu : « Quant aux terres que la perfidie détestable des Juifs a achetées aux chrétiens, il a été décidé que la dîme continuerait à y être perçue au profit de la paroisse dans le territoire de laquelle se trouvent lesdites terres, comme si elles étaient toujours cultivées par des chrétiens; car il est injuste que l'Eglise perde des dîmes qu'elle a commencé à prélever bien avant que les Juifs vinssent s'installer sur ces terres. Qu'au moins, si elle y perd les prémices et les oblations, elle puisse persister à y recueillir les dîmes [1]. »

Il saute aux yeux que cette décision conciliaire procède en droite ligne de la mesure prise par Charles le Simple en faveur de l'église de Narbonne : nous rappelons que le diplôme royal du 1er novembre 898 portait concession à cette dernière de tous les domaines que les Juifs avaient acquis de propriétaires chrétiens et sur lesquels les églises avaient accoutumé de prélever les dîmes, pendant tout le temps qu'ils avaient appartenu aux chrétiens [2]. Or, qui mieux que l'archevêque de Narbonne, dans les archives duquel se trouvaient les diplômes de Charles le Simple relatifs à cette expropriation partielle de terres appartenant à des Juifs, aurait pu proposer au concile de faire revivre, en la généralisant, la mesure spoliatrice du monarque carolingien ?

Nous sommes donc autorisés à revendiquer pour l'archevêque Guifred la paternité du canon 14 du deuxième concile de Girone. En suggérant cette mesure à ses collègues, Guifred comptait, sans doute, que les Juifs auxquels elle s'appliquerait renouvelleraient le geste des Juifs narbonnais, qui plutôt que d'accepter l'établissement de servitudes onéreuses et injustes sur toute une catégorie de leurs immeubles, avaient préféré s'en voir frustrés par ordre souverain, quittes à profiter de la faiblesse du pouvoir central pour se maintenir quand même en possession des biens confisqués.

Il est curieux de voir ce qu'est devenu le canon 14 du deuxième concile de Girone dans le procès-verbal du troisième synode de Girone, tenu dans cette ville en l'année 1078. Ce synode se borna, en général, à reproduire les décisions des conciles antérieurs, et notamment, le canon 14 du deuxième concile de Girone. Voici en quels termes est énoncé le canon 10 de ce synode : « Il a été encore

1. Florez, *España sagrada*, t. XLIII, Madrid, 1819, in-8°, p. 479.
2. Voy. plus haut chap. III, §§ II à VIII.

sanctionné que la dîme prélevée sur *toutes les terres* que cultivait la cruauté exécrable des infidèles juifs serait fournie à l'église dans la paroisse de laquelle étaient situées lesdites terres, comme si elles étaient cultivées par des chrétiens[1]. » Ainsi donc, au lieu que le canon 14 du concile ne visait qu'une catégorie de terres cultivées par les Juifs, à savoir celles que ces derniers avaient acquises de propriétaires chrétiens, le canon 10 du synode prétendait s'appliquer uniformément à *toutes les terres* cultivées par les Juifs, aussi bien aux domaines patrimoniaux qu'aux acquêts, assimilant les uns et les autres, du point de vue de la dîme, aux terres possédées par les chrétiens.

On voit par là que le canon 10 du synode n'est pas seulement la confirmation du canon 14 du concile ; il en est aussi la déformation. Tout en déclarant qu'ils se bornaient à *sanctionner* la décision d'un précédent concile, les membres du synode exagéraient la portée de cette décision ; ils en faussaient même le sens, et cela volontairement, de manière à en faire une arme terrible contre la propriété juive tout entière.

Le canon synodal marque une étape de ce mouvement qui se manifestait alors dans le clergé et qui visait à assujettir au paiement des dîmes toutes les terres, aussi bien celles des chrétiens que celles des hérétiques et des infidèles. Ainsi s'édifia peu à peu la théorie de l'universelle seigneurie de Dieu et, par suite, de l'universalité de la dîme. Mais on avouera que, si cette théorie réussit à obtenir force de loi par des procédés de falsification analogues à ceux qui présidèrent à l'élaboration du canon 10 du troisième synode de Girone, les fondements sur lesquels elle reposait étaient singulièrement fragiles[2].

Quoi qu'il en soit, nous voyons que l'archevêque de Narbonne contribua pour une large part à la propagation de cette théorie prétentieuse et profondément injuste. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si ce prélat judéophobe se montra par la suite complètement indifférent aux tribulations de ses Juifs. Tandis que, vers 1067, le vicomte Bérenger s'opposait résolument aux violences que les bandes françaises qui se rendaient en Espagne pour y combattre les Sarrasins se préparaient à perpétrer sur la population et les

1. Florez, *op. cit.*, t. XLIII, p. 483.

2. Nous avons relevé les traces de cet effort du clergé, en vue d'assujettir les biens des Juifs aux dîmes ecclésiastiques, dans les actes émanés de la chancellerie royale d'Aragon. Il semble bien que la plupart de ces tentatives aient échoué, les rois aragonais se montrant très peu disposés à permettre que les biens de leurs Juifs fussent grevés de servitudes que rien ne justifiait.

biens de la juiverie vicomtale, l'archevêque Guifred ne prit aucune mesure de protection en faveur de ses Juifs, donnant ainsi libre cours aux pires excès des gens de guerre.

Cette différence d'attitude ne passa pas inaperçue aux yeux d'Alexandre II, l'un des papes les plus tolérants et les plus éclairés du Moyen Age. Aussi, tandis qu'il adressait des félicitations au vicomte Bérenger, le même pape rappelait sévèrement au métropolitain de Narbonne que toutes les lois, aussi bien les lois ecclésiastiques que séculières, s'opposent à l'effusion de sang humain[1]. Alexandre II écrivit également à tous les évêques d'Espagne pour leur enjoindre de ne pas tolérer que les Juifs fussent assimilés aux Sarrasins[2].

II. — Heureusement pour les Juifs archiépiscopaux, l'attitude de Guifred trouva peu d'imitateurs parmi la suite des prélats qui se succédèrent sur le siège métropolitain de Narbonne.

Au lieu de chercher à restreindre la propriété juive, les successeurs de Guifred parurent, au contraire, vouloir en favoriser le développement. C'est ainsi que l'archevêque Dalmace (1086-1096), qui avait reçu en donation d'un certain Pierre Gautier un manse confrontant, au nord et à l'ouest, les manses de deux Juifs, Bonjucef et Maïr Crasso, se décida, le 23 juillet 1091, du consentement de son chapitre, à le vendre à Pierre Raimond, sacriste de Saint-Paul, moyennant le prix d'entrée en possession de 100 sous narbonnais et la redevance de demi-livre de poivre, qui devait être fournie à titre récognitif, tous les ans, à la Saint-Just. L'acquéreur, ou plutôt le tenancier censitaire de ce manse, — car il s'agit ici d'un véritable bail à cens, et l'on ne saurait se méprendre sur la valeur exacte des substantifs *donatores ac venditores* ou des verbes *donamus ac vendimus*, — reçut le droit d'en élever les murs de clôture et de le vendre à n'importe qui, comme s'il s'agissait d'un bien *allodial*, mais après en avoir obtenu préalablement l'autorisation de l'archevêque[3].

Le sacriste de Saint-Paul ne dut pas être satisfait de la somme de revenus que lui fournissait ce manse, puisque, huit ou neuf mois

1. Dom Bouquet, *Historiens des Gaules et de la France*, t. XIV, p. 538; Migne, *Patrologie*, t. 146, c. 587; Mansi, *Concilia*, t. XIX, p. 980 (fragment). Cf. *Hist. de Lang.*, t. III, p. 356 et t. V, *Preuves*, c, 1554, n° LX. Voici le passage important de la lettre pontificale : « Noverit prudentia vestra quod omnes leges, tam ecclesiasticæ quam sæculares, effusionem humani sanguinis prohibent. »

2. *Hist. de Lang.*, t. III, p. 356.

3. Pièces justificatives, n° II.

seulement après l'avoir acquis, il songeait à s'en débarrasser. Il trouva des acheteurs en la personne de deux Juifs Abraham et Abomar. Mais il fut obligé, avant de conclure le contrat, de solliciter le consentement de l'archevêque. Ce dernier ne fit pas, semble-t-il, d'objection à ce que son manse passât entre les mains de deux infidèles. Le 2 mars 1002, l'archevêque Dalmace, d'accord en cela avec les chanoines de sa cathédrale, *donna et vendit* à Abraham, fils de Bonfils et frère de Benjuves, — ce dernier Juif de l'abbé de Saint-Paul, — et à Abomar le manse en question, mais il majora le prix d'entrée en possession, qui fut porté de 100 à 150 sous; quant à la redevance annuelle, elle resta fixée à demi-livre de poivre. En retour de l'exécution de cette double clause, les deux Juifs et leur postérité jouiraient dudit manse comme d'un véritable *alleu*[1].

Il ne saurait y avoir de doute sur la valeur du mot alleu. Ce terme ne désigne pas ici un immeuble possédé en toute propriété, mais un bien censitaire assujetti à une redevance déterminée.

L'acte que nous venons d'analyser est rédigé au nom de l'archevêque ; ce n'est donc pas l'acte de vente proprement dit, mais l'acte autorisant la conclusion de la vente. Il faut noter que ce consentement donné par le propriétaire éminent à l'aliénation ou à la transmission du droit utile de l'un de ses domaines, consentement qui se manifeste ici en un acte distinct du contrat de cession, ne sera mentionné plus tard qu'en quelques lignes, à la fin de ce dernier contrat.

Comme cette autorisation, qui donnera naissance plus tard aux droits de mutuation, ne paraît pas avoir été dans aucun cas un acte purement gracieux et bénévole, on peut se demander quel fut le prix dont l'archevêque fit payer son consentement. A cette question, l'examen de l'acte de vente proprement dit nous fournira une réponse facile.

Le 8 avril 1092, le sacriste de Saint-Paul Pierre Raimond déclara faire acte de vente, avec l'autorisation de l'archevêque et des chanoines de Saint-Just et de Saint-Paul, à Abomar et Abraham, « Israélites », du manse qu'il avait *acheté* à l'archevêque, ainsi que d'une portion de terrain située derrière la maison de P. Gautier, l'ancien propriétaire du manse, au prix de 200 sous narbonnais payés comptant, et moyennant la redevance annuelle de demi-livre de poivre. Les nouveaux acquéreurs obtinrent également le droit de surélever les murs de l'enclos[2].

1. *Hist. de Lang.*, t. V, cc. 724-725 (texte de l'acte), et c. 1556, n° LXXIV (analyse) : cf. Saige, *op. cit.*, p. 70.

2. Pièces justificatives, n° III.

Il est peu probable que nos deux Juifs aient payé une première fois 150 sous à l'archevêque et une autre fois 200 sous au sacriste. Il est clair que ce dernier a reçu 100 sous pour prix du manse et 50 sous pour prix du terrain avoisinant, tandis que l'archevêque recevait 50 sous à titre de droit de mutation. La majoration d'un tiers que subit du 23 juillet 1091 au 2 mars 1092 le prix d'entrée en possession du manse archiépiscopal n'aurait pas de raison d'être si elle n'avait pas été faite en vue de se procurer, moyennant finance, le consentement de l'archevêque.

III. — Il découle des actes que nous venons d'analyser qu'il ne répugnait nullement à l'archevêque Dalmace de bailler à cens, en faveur de tenanciers juifs, des portions du temporel ecclésiastique. Un de ses successeurs, Pons d'Arce (1162-1181), alla même plus loin : il confia la perception de son droit de leude ou de péage, probablement vers 1168, à deux Juifs, Momet et Matofias, qui remplirent cette fonction douze années consécutives.

Toutefois, il ne faut pas interpréter la nomination de ces deux Juifs aux fonctions de leudaires archiépiscopaux comme un exemple et une preuve du droit d'accès des Juifs de Narbonne aux charges publiques. La nomination de Momet et Matofias comme leudaires n'est autre chose que le résultat d'une combinaison fiscale, et plus spécialement, d'un contrat de prêt sur gage. L'archevêque Pons aura eu besoin pour une échéance immédiate d'une forte somme d'argent, et, à cet effet, se sera adressé à des créanciers juifs, qui lui auront consenti un emprunt à la condition d'en être remboursés, en quelque sorte par annuités, sur le produit de la leude archiépiscopale. La dette contractée par l'archevêque devait être assez élevée, puisque les deux Juifs engagistes conservèrent pendant douze ans la perception de la leude.

L'archevêque ne fut, d'ailleurs, pas plus tôt rentré en possession des revenus de son droit de leude terrestre et maritime, qu'il l'engagea de nouveau, en 1180, à Pierre de Quillan, en garantie d'un emprunt de 6,000 sous[1].

IV. — Il semble bien que les archevêques narbonnais de la fin du XIIe siècle aient voulu régler leur attitude sur celle de la papauté, qui se montrait alors pleine de conciliation à l'égard des Juifs.

La cour romaine paraissait se convaincre de plus en plus de la

1. Bibl. mun. de Narb., Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, fos 313 vo à 314.

vérité de l'adage populaire : plus fait douceur que violence. Telle est du moins l'esprit de la bulle publiée par le pape Clément III le 10 mai 1188, et de laquelle l'archevêque de Narbonne, Bernard Ier Gaucelm (1192-1211), reçut un exemplaire. Le pape interdisait à ses fidèles chrétiens de contraindre les Juifs à recevoir le baptême contre leur gré, de les blesser, à plus forte raison, de les tuer, de leur voler de l'argent, des terres et autres biens, de troubler leurs fêtes, en leur lançant des poutres et des pierres, d'en exiger des services forcés, enfin, de saccager leurs cimetières et de violer leurs tombes [1].

Il ne semble pas que les Juifs des archevêques aient jamais souffert des avanies que réprouve l'acte pontifical ; en tout cas, les actes ne font aucune allusion à des excès de ce genre.

V. — L'exemple de l'archevêque Pons d'Arce engageant à des Juifs les leudes archiépiscopales ne resta pas isolé. Nous trouvons des Juifs engagistes de ces leudes au commencement du XIIIe siècle. L'archevêque Arnaud II Amalric (1212-1225) déclarait, le 16 mai 1213, qu'il avait pris l'habitude de partager la perception des petites leudes de la Cité et du Bourg avec ses Juifs et ses feudataires [2].

Nous ferons remarquer que ces petites leudes urbaines différaient profondément des grandes leudes terrestres et maritimes. Les grandes leudes étaient des droits de péage perçus sur le transport des marchandises le long du rivage narbonnais et à l'entrée du port de Narbonne, les petites leudes, au contraire, étaient des droits de marché prélevés sur la vente de certaines denrées à l'intérieur de la ville [3]. Les revenus des petites leudes étaient probablement bien inférieurs à ceux des grandes leudes de terre et de mer. Il n'y a donc pas lieu de s'exagérer l'importance et la portée de la déclaration d'Arnaud II Amalric

VI. — Et, d'ailleurs, dès le second quart du XIIIe siècle, l'opinion ecclésiastique redevenait hostile aux Juifs et préconisait à leur endroit le retour au système draconien des conciles wisigothiques. Ce revirement du clergé s'explique aisément. Entièrement absorbée par la lutte contre les hérétiques, l'attention du clergé s'était détournée des infidèles. L'hérésie albigeoise une fois extirpée, l'activité des

1. Bibl. mun. de Toulouse, ms. 625, fos 104-105 ; Bibl. mun. de Narb., Invent. ms. des arch. de l'archev., t. I, fo 522.

2. Inv. ms. des arch. de l'archev., t. I, fo 123 vo.

3. Voy. ce que nous disons de ces différentes leudes dans notre étude sur *Amauri II, vicomte de Narbonne*, 3e partie, chap. III, § III.

militants du clergé se trouva sans objet, mais enthousiasmés par leur récente victoire et convaincus à nouveau de l'excellence du système coercitif, ces militants se retournèrent bien vite contre les communautés juives et reprirent à leur égard une attitude hostile et provocatrice.

Le clergé narbonnais ne resta pas en arrière. Allait-il, enfin, mettre en pratique les mesures restrictives préconisées autrefois par l'archevêque Agobard ? Toujours est-il qu'au carême de l'année 1227, l'archevêque Pierre III, fils d'Ameil (1226-1245), présida à Narbonne un concile provincial où la question juive fut longuement discutée. Finalement, quelques mesures furent arrêtées. Les Juifs ne devaient pas exiger des chrétiens des intérêts trop élevés. Ils devaient se garder de prendre à leur service des nourrices ou des domestiques chrétiens. L'accès aux fonctions publiques devait leur être rigoureusement fermé. D'autre part, préoccupé d'établir une distinction très nette entre les chrétiens et les Juifs, le concile décida d'imposer aux Juifs le port d'une « rouelle » d'un demi-pied de circonférence. Enfin, les prélats furent d'avis d'assujettir chaque famille juive au paiement d'une taxe annuelle de six deniers melgoriens, redevance qui devait être perçue à la fête de Pâques par l'église dans la paroisse de laquelle les Juifs étaient domiciliés[1].

Il est certain que les Juifs archiépiscopaux n'eurent pas à souffrir des décisions du concile de Narbonne, bien qu'elles eussent été prises sous la présidence de leur seigneur et maître. Ce dernier montrait, d'ailleurs, très peu d'empressement à faire l'expérience des prescriptions conciliaires dans sa propre juiverie ; à juste raison, il en redoutait les conséquences prochaines, et d'autre part, il ne voulait pas faire le jeu de son rival le vicomte, en fournissant à la « grande juiverie » de nouvelles recrues, transfuges de la sienne.

De leur côté, les Juifs de l'archevêque ne cachaient pas à ce dernier leur satisfaction et leur gratitude. Très habilement, ils s'appliquaient à s'attirer ses bonnes grâces. En procédant avec tact et discrétion, ils réussirent à lui faire accepter certains cadeaux. Pour le coup, les chanoines de la cathédrale Saint-Just, déjà très mécontents de la tiédeur qu'apportait l'archevêque dans l'application des canons du dernier concile, firent entendre leurs véhémentes protestations.

Le 22 octobre 1241, le chapitre métropolitain adressa des remontrances à l'archevêque, « qui avait reçu des présents des mains de

1. *Hist. de Lang.*, t. VI, p. 623.

ses Juifs, sans crainte de porter préjudice aux chrétiens et d'enlever toute impartialité à la justice[1] ».

Les chanoines de Saint-Just ne faisaient que rappeler à l'archevêque la décision énoncée dans le 58e canon du quatrième concile de Tolède et portant interdiction aux prêtres, et même aux laïques, de recevoir les présents intéressés des Juifs[2], — *timeo Judaeos et dona ferentes.*

VII. — Ainsi, l'examen de la politique suivie au XIIIe siècle par les archevêques à l'égard de leurs Juifs nous fait assister à un spectacle très curieux : les archèques paraissent adhérer au mouvement d'hostilité qui se manifeste à l'égard des Juifs et ne manquent pas de souscrire les déclarations judéophobes des assemblées ecclésiastiques ; mais ils se gardent bien de soumettre leurs Juifs au régime coercitif dont ils viennent d'approuver la remise en vigueur ; ils se résignent à entendre les récriminations des chanoines, mais ne les écoutent pas ; dans leur attitude à l'égard de leurs Juifs, ils s'inspirent uniquement des nécessités de leur situation temporelle et foncière.

Cette attitude contradictoire, qui se présente comme un exemple savoureux de conciliation entre les conflits de la conscience religieuse et du sens pratique, les différents archevêques narbonnais du XIIIe siècle se la transmirent comme une tradition de gouvernement et comme un compromis d'application facile. Ainsi, voyons-nous, par exemple, l'archevêque Jacques (1257-1259) tenir un concile à Montpellier, en septembre 1258, souscrire des décisions sévères contre la cupidité des usuriers juifs[3], puis, rentré dans sa métropole, s'abstenir de toute ingérence dans les opérations financières de ses Juifs.

VIII. — Il arriva un moment où les passions judéophobes du clergé narbonnais s'apaisèrent, le dernier mot restant à l'habile duplicité du gouvernement archiépiscopal, si bien que l'archevêque Pierre IV de Montbrun (1272-1286) put promulguer, sans que la moindre protestation s'élevât, l'acte émancipateur de sa juiverie, la charte de franchise du 10 janvier 1284.

1. *Hist. de Lang.*, t. VIII, *Preuves*, c. 1079 : « Judeorum munera in christianorum prejudicium contra justiciam recepistis... » Cf. Saige, *op. cit.*, p. 47.

2. Voy. plus haut, chap. Ier, § v.

3. Catel, *Mémoires de l'Histoire de Languedoc*, p. 798 ; *Hist. de Lang.*, t. VI, p. 862.

Il ne s'agissait plus de mesures négatives, de neutralité bienveillante, mais de concessions positives et de véritables garanties, individuelles ou collectives. Le préambule de l'acte en caractérise à merveille l'esprit. Le viguier de la cour archiépiscopale explique et justifie la mesure d'extrême bienveillance dont l'archevêque va faire bénéficier ses Juifs et qui pourrait faire douter de son orthodoxie par quelques prélats trop zélés, en recourant au vieil argument sur les excellents effets de la présence, à côté des fidèles, des Juifs, dont la destinée malheureuse est un exemple vivifiant pour la foi chrétienne. Cela est dit en passant, l'archevêque ne se décidant pas par prosélytisme, mais par intérêt. Le viguier ne le cache pas : il est de l'intérêt de l'archevêque que les Juifs étrangers qui viennent se fixer dans sa juiverie soient protégés contre les exactions illicites.

Aussi bien, l'objet de l'acte de 1284 est-il le même que celui de toutes les chartes de franchise : substituer à des obligations variables et exigibles à toute réquisition, des redevances ou des services fixes, fournis à des termes convenus. Ainsi, aucun Juif du for de l'archevêque ne pourra être contraint de fournir chaque année pour les taille, quête, don et service, rien autre que les obligations spécifiées dans la charte de franchise (art. 5). Or, voici en quoi consistent ces obligations : Les Juifs de l'archevêque s'engagent à lui payer, sous l'obligation de leurs biens présents et futurs, par feu et par an, à la Noël, un cens de 10 sous tournois. Le viguier, le sous-viguier ou quelque autre lieutenant de l'archevêque pourront saisir les biens du Juif récalcitrant.

Le feu ou foyer familial étant pris comme base de la contribution annuelle, l'acte détermine en quels cas le père et le fils seront considérés comme formant un ou deux feux. Premier cas : le père et le fils domiciliés dans le même manse ou la même maison, mangent à la même table ; dans ces conditions, pourvu que le fils n'ait pas été émancipé ou marié, et que les gains réalisés par l'un et l'autre soient confondus dans la même bourse, le père et le fils ne seront taxés que pour un seul feu. Mais si le fils, marié ou émancipé, habite un domicile séparé et s'il cultive sa part de bien, le père cultivant, de son côté, la sienne, père et fils seront réputés constituer deux feux. Toutefois, si après avoir séparé leurs domiciles et leurs biens, le père et le fils veulent les réunir et manger de nouveau à la même table, ils ne seront plus taxés pour deux feux, mais pour un seul (art. 7).

La charte de 1284 ne se borne pas à préciser et à limiter les obligations auxquelles les Juifs archiépiscopaux resteront soumis.

Elle leur confère, en outre, de nombreuses prérogatives judiciaires et civiles.

Et, d'abord, l'archevêque s'engage à protéger ses Juifs et à les défendre dans les cas licites et honnêtes (art. 2). La liberté individuelle des Juifs reçoit des garanties sérieuses : l'accusateur d'un Juif doit s'obliger à la peine du talion (art. 1er). Comme on le voit, cette dernière disposition s'inspire de l'esprit de l'Ancien Testament.

On ne s'étonnera pas, étant donné l'activité commerciale de la ville, que la charte s'occupe assez longuement des poursuites judiciaires pour dettes. Si un chrétien justiciable de l'archevêque a contracté quelque obligation, en raison d'un marché, à l'égard d'un Juif et promis d'y satisfaire à terme convenu, la cour archiépiscopale saura le contraindre par voie spirituelle et temporelle à remplir ses engagements. Relativement à la contrainte par corps, la charte édicte des mesures très libérales, qui témoignent chez l'archevêque d'un réel souci de concilier les exigences de la justice avec le libre exercice du culte judaïque. Tout Juif détenu à la Cour pour affaires civiles, pour dettes, ou pour non accomplissement de toute autre obligation, et cela à l'instance d'un Juif ou d'un chrétien, jouira de la faculté, — après en avoir préalablement demandé l'autorisation à l'official, au viguier ou à tout autre membre de la Cour, — de sortir de prison la veille du sabbat, et de tout jour de fête, mais à la condition d'y revenir le lendemain, de lui-même, sans qu'il soit besoin qu'un sergent l'y ramène [1]. Cependant, dans les affaires criminelles, pareille autorisation ne pourra être accordée (art. 4).

La charte consacre plusieurs de ses articles à un mode de prêt très fréquent à cette époque, comme nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, le prêt sur gage. En cas de contestation, les créanciers juifs engagistes, ainsi que leurs débiteurs, devront obtenir prompte justice (art. 8). L'acte prévoit les termes à l'expiration desquels les gages, selon qu'ils consistent en espèces ou en nature, peuvent devenir la propriété du créancier. Les Juifs qui reçoivent des gages en argent peuvent, du consentement de l'official, les vendre ou en aliéner une partie jusqu'à concurrence de la dette en garantie de laquelle les gages leur ont été remis, au bout de deux ans. Pour les gages consistant en vêtements, le terme ne

1. Cette disposition est, sans doute, inspirée des codes justinien et théodosien, qui interdisent de citer en justice les Juifs ou les chrétiens les jours de fête et de sabbat (Voy. Th. Reinach, art. *Judaei*, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, p. 630, 2e col.).

sera que d'une année (art. 9). En aucun cas, les Juifs de l'archevêque ne pourront perdre le montant d'un prêt consenti sur gage, à moins, toutefois, que ces gages ne consistent en étoffes, vêtements ou ornements d'église, en vêtements tachés de sang ou perforés avec la lame d'un glaive, en vêtements et étoffes fraudés (art. 10).

Enfin, la charte dispense les Juifs archiépiscopaux de l'obligation onéreuse de la résidence et leur permet, une fois leurs engagements remplis, de se retirer de la juiverie archiépiscopale avec tous leurs biens : dans ce cas, l'archevêque et ses agents doivent même les guider sur toute l'étendue du territoire archiépiscopal. Toutefois, par leur départ, les Juifs ne doivent enfreindre aucun des articles de l'accord[1] conclu entre l'archevêque et le vicomte (art. 6).

Les Juifs archiépiscopaux obtinrent ces privilèges par l'entremise de cinq de leurs coreligionnaires délégués : Bonisaac de Lestella, David du Caylar, Samuel Bonjudas, Jacob Çasala et Crescas de Florensac, qui prirent l'engagement de remplir avec exactitude les obligations auxquelles l'archevêque les soumettait. Les délégués déclarèrent recevoir ces franchises avec humilité et gratitude, promettant de rester fidèles à l'archevêque et à sa juridiction, et de ne commettre aucune fraude. Ils jurèrent d'observer l'ensemble des articles les mains posées sur la sainte Loi de Moïse. Deux jours après, le 12 janvier, l'archevêque confirma les décisions de son viguier.

Il est à noter que, comme toutes les chartes de franchise octroyées par les seigneurs du Narbonnais[2], la charte de 1284 n'est pas une concession gratuite et désintéressée : les Juifs remettent, en effet, à l'archevêque, à titre de droit d'entrée en possession, la somme de 10 livres tournois[3].

La charte archiépiscopale de 1284 appelle un rapprochement. Si on la compare avec la charte vicomtale de 1217, on constate que celle-ci est moins catégorique et moins claire que celle-là. L'esprit

1. Il s'agit de l'accord du 20 avril 1276. (Voy. plus bas chap. VI, § IV.)

2. Voy. notre étude sur le vicomte *Amauri II*, 2e partie, chap. IV, § IV.

3. La charte du 10 janvier 1284 a été publiée par Du Mège (*Hist. de Lang.*, *Preuves des additions et notes au t. IV*, p. 135), d'après la copie qu'en fit le P. Laporte aux archives de l'archevêché de Narbonne (Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, fos 692-695). Nous avons collationné avec la transcription du P. Laporte le texte édité par Du Mège, et nous avons constaté avec une véritable stupeur que cet éditeur avait commis à peu près régulièrement deux ou trois fautes par ligne. Il nous a donc paru nécessaire de rééditer cet important document : on le trouvera aux *Pièces justificatives* (n° VIII). Saige a donné de cette charte un commentaire très insuffisant (*op. cit.*, pp. 48-49).

des deux actes est le même : substituer une situation légale à un régime arbitraire. Mais l'acte vicomtal reste muet sur nombre de points importants. Il manque même de précision relativement à la question dont il s'occupe. Etablissant une redevance annuelle de 10 sous narbonnais, il oublie de spécifier s'il s'agit là d'une redevance collective, familiale ou individuelle. Le rapprochement des deux chartes de franchises permet de résoudre cette difficulté : il en ressort que le cens vicomtal de 10 sous narbonnais ne frappait pas l'ensemble de la communauté, pas plus que chacun de ses membres, mais chaque famille, chaque foyer : c'était en un mot un fouage.

Il faut remarquer, de plus, que le prix d'entrée payé par les Juifs archiépiscopaux est plus élevé du double que celui que versèrent les Juifs vicomtaux. Quoi qu'il en soit, la charte de 1284 conférait à la juiverie archiépiscopale des avantages considérables : c'était, en somme, une reconnaissance formelle de l'existence de cette juiverie en tant que véritable personnalité morale.

L'acte de 1284 est le dernier que nous connaissions relativement à la politique suivie par les archevêques à l'égard de leurs Juifs. Il résume, au total, l'histoire de ces relations et marque bien l'attitude à laquelle, en dernière analyse, s'était arrêté le gouvernement archiépiscopal.

IX. — Bien que moins importante que la juiverie des vicomtes, la juiverie des archevêques se trouvait dans une situation assez prospère à la veille de la grande expulsion de 1306. Le principal propriétaire de maisons en était Dieulosal de Florensac : sa maison d'habitation valait 200 livres tournois [1] ; il possédait encore, dans la paroisse de Saint-Félix, une deuxième maison qui valait 35 livres [2] ; il percevait, en outre, un droit d'usage de 2 livres sur la maison de Pierre Cuxac, sise dans la juiverie vicomtale, et qui fut vendue 150 livres [3] ; il possédait, enfin, au bar des sœurs Minorettes, tout près des fortifications, à la barrière, un jardin d'une valeur de 25 livres [4]. Bref, Dieulosal de Florensac était à la tête d'une fortune immobilière d'au moins 410 livres tournois.

1. Acte de vente du 18 septembre 1307 (Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 273-277).
2. Acte de vente du 3 janvier 1307/8 (*Ibid.*, pp. 289-290).
3. *Ibid.*, pp. 282-283 : « Item duodecim libras turonensium usaria [*corr.* ; usatici] Juliani quas Dieuslossal de Florenciaco, Judeus de Bellovidere, percipiebat annis singulis, absque alio directo dominio, in quodam hospicio Petri de Cutsiacho, fusterii et ejus fratris, quod hospitium confrontat de altano et circio in viis, precio centum quinquaginta librarum turonensium parvorum. »
4. *Ibid.*, pp. 287-288 (acte de vente du 3 janvier 1307/8).

Dans la juiverie vicomtale, Dieulosal se serait donc placé au troisième rang, après Momet Tauros et Samuel Vidal de Lescaleta.

Bien au-dessous de Dieulosal de Florensac, venaient Meïr Bonisaac de Lestella, avec deux maisons valant 100 livres tournois[1]; Vivas Astruc de Limoux, avec une maison valant 60 livres[2]; Moïse Sagrassa, avec une vigne sise au tènement de *Gazanhapas*, et valant 26 livres[3]; David Cohen, avec une maison de 15 livres[4]; Astruc Bonafous du Caylar, avec un *mailleul* ou vigne nouvellement plantée, d'une valeur de 12 livres[5]; enfin, Jacob Sasala, avec une quarterée de vigne, valant 4 livres 15 sous[6].

Tous ces immeubles, la maison louée à Pierre de Cuxac non comprise, représentaient à peine une valeur de 465 livres tournois; c'est bien peu comparé à la valeur totale des immeubles de la juiverie vicomtale, que nous avons évaluée à plus de 4,000 livres. Bien que tous les actes relatifs à la liquidation de la juiverie archiépiscopale ne nous soient pas parvenus, nous pouvons affirmer avec une quasi certitude que les riches familles habitaient pour la plupart les *Jouzaigas majours* et que dans la petite juiverie vivaient beaucoup de familles pauvres ou sans grandes ressources.

Les Juifs archiépiscopaux habitaient le faubourg de Belvézé[7], situé sur la rive gauche de l'Aude, à l'ouest de la maison des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, hors de la vieille enceinte de la Cité. Jusqu'à la fin du XIIe siècle, le quartier de Belvézé demeura dépourvu de tout appareil défensif : ce n'est qu'en 1155 et 1197 que le feudataire de Belvézé, Raimond d'Ouveillan, fut autorisé à entourer ce faubourg d'une muraille et d'un fossé, sauf du côté du mur de Saint-Jean de Jérusalem[8], c'est-à-dire du côté de l'antique enceinte de la Cité.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, pp. 286-287 (acte de vente du 3 janvier 1307/8).

3. *Ibid.*, p. 283 : « Item unam vineam que fuit Mosse Sagrassa, Judei de Bellovidere, sitam in loco dicto « A Gasanhapas », confrontatam de altano in honore d'en Foravilha, de meridie et circio in tenencia Berengarii Ancelatoris, peissonnerii, pretio viginti sex librarum turonensium parvorum. »

4. *Ibid.*, pp. 285-286 : « Item domum cum trancurte que fuit Davi Cohen, de Bellovidere, sitam in Bellovidere, confrontatam in tenentia de Raimundi Jacobi de circio in muro, pretio quindecim librarum turonensium parvorum. »

5. *Ibid.*, pp. 289-290.

6. Acte de vente du 22 septembre 1307 (A. Blanc, *op. cit.*, pp. 561-565).

7. Siméon Luce (*R. E. J.*, t. II, p. 47, note 1) déclare que la gare actuelle du chemin de fer du Midi marque à peu près l'emplacement de ce faubourg : ce n'est pas tout à fait exact.

8. Archives de l'Aude, H 211 (Inventaire ms. de la mense abbatiale de Fontfroide), « Fief de Narbonne », cote B.

Les Juifs de Belvézé n'avaient pas de synagogue particulière. Ils s'acquittaient de leurs devoirs religieux dans les synagogues de la juiverie vicomtale [1].

Par contre, l'unique cimetière des deux juiveries de Narbonne se trouvait à l'extrémité septentrionale de la juiverie de Belvézé. Ce cimetière est tantôt appelé cimetière des Juifs et tantôt mont judaïque [2] (prov. *Montjuzaic*). Or, il ne s'étendait pas sur le sommet d'une colline, pas même sur un plateau, mais sur une sorte de butte, dont la hauteur insignifiante ne justifiait pas l'appellation de mont judaïque. Il est vraisemblable que le cimetière juif de Narbonne était appelé *Montjuzaic*, parce que telle était en général la dénomination donnée aux cimetières juifs, en raison de ce fait qu'ils étaient établis le plus souvent sur le penchant d'une colline [3].

C'est du cimetière juif de *Montjuzaic* que proviennent, sans aucun doute, les trois inscriptions funéraires qui sont conservées aujourd'hui au musée de Narbonne. Le fait est absolument certain pour l'inscription des années 688 ou 689 [4], puisqu'elle a été découverte dans la cour de M. Figeac, rue Romain, c'est-à-dire en un lieu certainement compris dans l'enceinte du cimetière juif.

L'inscription n° 206 est du 8 novembre 1321. Elle a donné lieu à toute une série d'interprétations, mais les érudits hébraïsants ont

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., p. 205, art. VI (Accord du 13 mai 1276 entre l'archevêque et le vicomte).

2. Acte du 22 novembre 1297 : « ...cimiterium Judeorum Narbone vocatum Montemjudaicum... » (Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, f° 554).

Il est question du cimetière juif dans de nombreux actes. Il était situé au nord du quartier du Broïl (Arch. de l'Aude, H 211, « Fief de Narbonne », cote 5 E), lequel occupait l'espace compris actuellement entre la cathédrale et le tribunal, d'un côté, le collège Victor-Hugo, de l'autre. Un acte du 3 novembre 1285 mentionne que ce cimetière se trouvait dans le quartier du Broïl même (Invent. ms. des titres de la mense capitulaire de Saint-Just, copies de M. Bories, « Possessions de la Cité », n° 26). Le cimetière juif est très souvent mentionné dans l'inventaire ms. des archives de l'archevêché, notamment le 9 octobre 1323 (t. I, f°s 199 v°-200 v°), en 1325 (Ibid., f° 243), en novembre 1333 (Ibid., f° 244), le 29 septembre 1339 (Ibid., f° 162 v°), le 26 mai 1342 (Ibid., f° 164 v°). Ce dernier acte relate que le cimetière des Juifs se trouvait « en la plaine quy estoit hors la porte royalle, pres des Tiradours, hors des murs de la Cité de Narbonne, du costé d'autan ». C'est tout à fait erroné. Il est encore question de ce cimetière en 1344 (Ibid., f° 98), en 1346 (f° 523 v°), le 22 février 1352 (f°s 173 v°-185 v°), etc.

3. A Barcelone (Fidel Fita, *El cementorio hebreo de Barcelona en 1111*, dans *Boletin de la real academia de la historia de Madrid*, t. 17, pp. 196 et 199) et à Girone (Girbal, *Los Judios en Girona*, Gerona, 1870, in-8°, p. 57), le cimetière juif était situé sur le penchant d'une colline, désignée encore dans l'une et l'autre de ces deux villes par l'appellation de *Montjuich* (mont judaïque).

4. Voy. plus haut, chap. Ier, § VII.

fini par se mettre d'accord sur la version suivante [1] : « Deux jours après la mort de sa femme, il a pris le même chemin. Oui, David est abrité en moi, en moi il est caché ! »

L'inscription n° 207 présente un texte fort mutilé : c'est la stèle funéraire d'un fils de Joseph. Nous ne connaissons même pas l'année de sa mort, l'inscription ne portant que la date du mois [2]. On voit que les données fournies par les inscriptions 206 et 207 sont trop sommaires pour permettre l'identification des personnages dont elles recouvraient les restes.

X. — De l'étude des relations des archevêques avec leurs Juifs se dégage la même conclusion que de l'étude des relations des vicomtes avec les leurs. On constate des deux côtés le même effort persévérant vers la conciliation et la tolérance.

Il faut noter, cependant, qu'à la différence des vicomtes, les archevêques ont eu à vaincre des résistances : il n'est pas douteux que l'opinion de la majorité du clergé narbonnais n'ait été hostile à la juiverie des archevêques et, par suite, défavorable à la politique judéophile de ces derniers. Mais, peu à peu, le clergé s'habitua à la présence, non loin du palais archiépiscopal, de la communauté juive de Belvézé, et comme ces Juifs s'acquittaient avec beaucoup d'exactitude de leurs obligations fiscales, se prêtant même docilement aux combinaisons financières du gouvernement archiépiscopal, ils parvinrent à dissiper à peu près complètement l'atmosphère d'hostilité et de réprobation dont les enveloppait le clergé local. Après avoir subi la présence de ces Juifs, les ecclésiastiques narbonnais en vinrent à l'accepter comme une situation de fait, puis, enfin, à la reconnaître comme une situation de droit.

Un archevêque subtil et retors contribua puissamment à ce dernier résultat, en déclarant que ses intérêts temporels se ressentaient heureusement de la présence d'une juiverie dans le territoire de la Cité soumise à sa juridiction, qu'il y avait donc lieu à en favoriser le développement, et qu'au surplus, la présence de Juifs à côté de chrétiens était pour ces derniers un témoignage permanent des

1. Voy. les différentes interprétations émises au sujet de l'inscription n° 206 dans *R. E. J.*, t. 34, 35 et 36. M. Moïse Schwab ayant signalé cette inscription (p. 301), M. Israël Lévi en compléta le texte et en donna une traduction (p. 302), mais David Kaufmann et M. A. Kaminka en proposerent un texte et une version différents (t. 35, pp. 293-294). M. I. Lévi revint à la charge (pp. 294-295) et eut l'heureuse idée de présenter un fac-similé de l'inscription (p. 295). C'est alors que MM. S. Poznanski et Kahan proposèrent un texte et une traduction qui mirent tout le monde d'accord (t. 35, p. 295 et t. 36, pp. 111-112).

2. Voy. le texte hébreu et la traduction de M. Israël Lévi, dans *R. E. J.*, t. 34, p. 302.

vérités de la foi. Par cette formule heureuse, qui, tout en répondant aux exigences de la fiscalité archiépiscopale, dissipait le malaise des consciences ecclésiastiques, la juiverie des archevêques se trouva reconnue et consolidée, pour la plus grande gloire de Dieu... et, surtout, pour le plus grand profit de l'église narbonnaise.

CHAPITRE VI

RELATIONS ENTRE LES VICOMTES ET LES ARCHEVÊQUES AU SUJET DE LEURS JUIFS.

I. Reconnaissance par le vicomte Bérenger et l'archevêque Guifred du droit d'usage dont jouissaient leurs Juifs sur certaines salines (1048) ; accusation de simonie portée par Bérenger contre Guifred (vers 1057). — II. Conflit de juridiction entre le vicomte Aimeri IV et l'archevêque Pierre III, fils d'Ameil, au sujet de l'immigration juive (1234). — III. Différend entre Amauri Ier et Guillaume Ier de Broue relativement à des Juifs vicomtaux (1251). — IV. Accord transactionnel entre Aimeri V et Pierre IV de Montbrun au sujet de l'immigration juive (1276-1277) ; conflits de juridiction entre les mêmes (1288, 1289, 1292, 1297). — V. Attitude des Juifs vicomtaux dans le différend entre Amauri II et Gilles Aicelin, et, notamment, dans l'émeute de 1302. — VI. Conclusion : conséquences de la coexistence à Narbonne de deux juiveries.

I. — Les Juifs narbonnais se montrant très bons contribuables, aussi bien dans les circonstances ordinaires que dans les circonstances extraordinaires, leurs deux gouvernements ne visaient qu'à une chose : augmenter sans cesse la population de leurs juiveries respectives. Cette aspiration commune aux deux pouvoirs, vicomtal et archiépiscopal, engendra entre eux une véritable concurrence, puisqu'il devait arriver fatalement que la population de l'une des deux juiveries se développât aux dépens de la population de l'autre. Leur concurrence, semblable en cela à celle des commerçants qui s'appliquent par tous les moyens à se ravir réciproquement leur clientèle, dégénéra en querelles, en procès, et quelquefois même, en émeutes.

Néanmoins, la première fois qu'un vicomte et un archevêque discutèrent ensemble d'une question relative à leurs Juifs, ce fut pour tomber d'accord sur l'attitude qu'il y avait lieu d'observer à l'égard de certains de leurs droits.

Le 23 avril 1048, quand l'archevêque Guifred et le vicomte Bérenger — ce dernier conjointement avec sa femme, Garsinde, et ses

fils — firent donation aux chapitres de Saint-Just et de Saint-Paul de la dîme du poisson et de la dîme du sel recueilli dans certaines salines des basses-plaines de Narbonne, au sud-est de la ville [1], ils réservèrent expressément le droit d'usage dont jouissaient les Juifs narbonnais de recueillir du sel pour leurs besoins domestiques dans le territoire de l' « Alleu Judaïque [2] ».

Guifred et Bérenger, tous les deux d'un caractère inégal et violent, ne vécurent pas longtemps d'accord. Ils se brouillèrent bientôt, et tout de suite, leur différend se traduisit en injures des plus grossières et en accusations des plus graves. Vers 1057, le vicomte alla même jusqu'à incriminer l'archevêque de simonie et de sacrilège : des patènes de calices, d'or et d'argent, ayant servi à la célébration du saint sacrifice, avaient été remises par Guifred entre les mains d'orfèvres juifs, avec ordre de les réduire en morceaux et de les vendre en Espagne ; l'argent réalisé devait être employé à installer son frère Guillaume sur le siège épiscopal d'Urgel [3].

II. — A partir du XIIIe siècle, la juiverie vicomtale, qui venait d'être pourvue, en 1217, de sa charte de franchise, devint un centre d'attraction très puissant pour les Juifs établis dans les baronnies avoisinantes, de sorte que la plupart des Juifs étrangers qui accouraient à Narbonne, se plaçaient de préférence sous la domination des vicomtes. Les archevêques, voyant que ce mouvement d'immigration juive ne profitait que dans une très faible mesure au développement de leur propre juiverie, s'en montrèrent très affectés, et, tout aussitôt, leur gouvernement chercha querelle à celui des vicomtes.

La rivalité des deux pouvoirs ne se manifesta d'abord que sous forme de simple différend : c'est ainsi que le vicomte Aimeri IV et l'archevêque Pierre III, fils d'Ameil, consentirent à déférer le règlement de leur conflit à l'arbitrage des deux chefs de leurs tribunaux respectifs ; les deux représentants des parties devaient

1. *Hist. de Lang.*, t. V, cc. 454-455 « ...quæ sunt de *Lutobanna* usque ad ipsam *Foz*, et de *Villa Judaica* usque ad Narbonam... » Nous identifierons cette *Villa Judaica* plus bas, quand nous nous occuperons de la propriété juive allodiale.

2. *Ibid.*, c. 455 : « excepto illo sale quod exierit de *alode judaico*, quod hodie habent, illam videlicet partem quæ in opus illorum Judæorum exierit... »

3. *Ibid.*, c. 498 : « Patenas insuper calicum aureas vel argenteas, ubi sancta sacrificia sumebantur, in manibus aurificum judæorum misit, ad destruendum et Yspaniam venumdari pro ipso episcopatu. » Cf. *Hist. de Lang.*, t. III, p 306 ; Du Mège, *op. cit.*, dans *Mémoires de la société des antiquaires de France*, t. VIII, p. 339 ; C. Port, *op. cit.*, pp. 169-170.

s'adjoindre, comme troisième arbitre, un homme de loi, impartial et indépendant.

En 1234, Pierre Bouis, viguier archiépiscopal, Raimond Bedos, aîné, viguier vicomtal, et Aimeri Palier, juriste narbonnais, rendirent leur sentence. Ils décidèrent, entre autres choses, que le vicomte pourrait rendre la justice en matière civile ou criminelle à tous les Juifs qui viendraient s'installer à Narbonne, sous la réserve pour l'archevêque de revendiquer par voie judiciaire son droit de possession ou de propriété [1]. Les arbitres reconnaissaient donc au vicomte qu'il y avait présomption en sa faveur pour les Juifs qui venaient habiter la ville, sauf à l'archevêque de prouver ses droits, s'il en avait, sur les nouveaux arrivés.

L'énoncé de la précédente sentence ne nous a été conservé que par une analyse ultrasommaire, et partant obscure. Il est regrettable que l'auteur de l'inventaire des archives de l'archevêché ne nous ait pas transmis les considérants de la sentence et les raisons qui déterminèrent les arbitres à donner entièrement raison au vicomte. Il est cependant probable qu'il s'agissait en l'espèce d'émigrants juifs qui se dirigeaient vers Narbonne avec l'idée bien arrêtée de se fixer dans la juiverie vicomtale.

III. — La transaction de 1234 ne résolut pas le conflit. Les vicomtes continuèrent à drainer de leur côté le flot des immigrants par l'appât d'une situation privilégiée. A plusieurs reprises, les archevêques en laissèrent transparaître leur ressentiment et leur amertume Le 4 décembre 1251, Guillaume Ier de Broue dénonçant l'attitude hostile que manifestait le vicomte Amauri Ier à l'égard des clercs, à qui il refusait l'autorisation d'acquérir des immeubles dans l'étendue de sa juridiction, ajoutait amèrement que, selon les usages du pays, cette autorisation ne se refusait à personne, *pas même à des Juifs* [2]. L'archevêque sous-entendait évidemment que le vicomte témoignait plus de considération pour un Juif que pour un ecclésiastique. Le même jour, 4 décembre, l'archevêque reprochait au vicomte d'avoir fait enlever au prieur de l'église N.-D. de Lamourguier, et cela sur la plainte de quelques Juifs, certaine quantité de vendange, bien que le prieur se fût offert à ester en droit

1. Bibl. mun. de Narb., Inv. ms. des archives de l'archev., t. I, f° 134.

2. Baluze, *Concilia Galliæ narbonensis*, *Appendix*, p. 115 : « Item inhibuit et inhibet, seu inhiberi fecit et facit, quod clerici in suo potestativo non emant alodia, empta occupari faciens donec ipsi clerici se redemerint aliqua pecunie quantitate, quod ab olim cuilibet licuit et licet secundum usum et consuetudinem hujus terre, etiam Judeis. » Cf. *Hist. de Lang.*, t. VI, p. 826. Voy. plus haut, chap. IV, § VII.

devant la cour archiépiscopale [1]. Quand, après avoir excommunié Amauri Ier, Guillaume de Broue lui donna l'absolution, en 1252, il lui imposa l'obligation de restituer au prieur de Lamourguier la vendange qu'il lui avait saisie, l'année précédente, sur la réquisition de certains Juifs [2].

Evidemment, l'archevêque ne pouvait soutenir la concurrence contre un rival qui s'abaissait à de pareils procédés. Il n'était pas étonnant après cela que la juiverie du vicomte prospérât, tandis que la juiverie archiépiscopale restait stationnaire. Comment un Juif étranger désireux de venir habiter Narbonne aurait-il pu hésiter à établir son domicile sous la domination d'un seigneur qui, sur la dénonciation de quelques Juifs, infligeait l'humiliation d'une saisie au chef d'une communauté religieuse !

IV. — Le compromis de 1234 relatif à l'immigration juive à Narbonne fut confirmé en 1253 [3], mais même après cette dernière date, le problème restait entier.

Cette question de l'immigration juive atteignit son maximum d'acuité dans le dernier quart du XIIIe siècle. L'arrivée à Narbonne de nombreux Juifs, venant pour la plupart de Capestang, de Montpellier, de Lunel, de Béziers et de Perpignan, fut l'occasion de démêlés très vifs entre le vicomte Aimeri V et l'archevêque Pierre IV de Montbrun. Le vicomte prétendait que les Juifs établis dans sa juiverie et dans les autres parties de la Cité ou du Bourg, ainsi que ceux qui venaient se fixer à Narbonne, dans n'importe quel quartier de la ville, devaient relever au civil et au criminel de sa juridiction et non de celle de l'archevêque. A l'appui de sa thèse, Aimeri V alléguait que tel était l'usage depuis un demi-siècle.

L'archevêque, au contraire, soutenait que tous les Juifs, aussi bien les anciens que les nouveaux venus, avaient le droit d'établir leurs domiciles sous sa juridiction et de se rendre ainsi justiciables de sa cour temporelle. Toutefois, il ne disconvenait pas du droit,

1. Baluze, *op. cit.*, p. 116 : « Item abstulit vel auferri fecit priori ecclesie Beate Marie de Burgo narbonensi, ad querimoniam quam sibi exponebant de ipso priore quidam Judei, quandam quantitatem vindemie, licet idem prior offerret se paratum in nostra curia stare juri. »

2. Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 212 v° : « Item que ledit vicomte feroit restituer l'estimation de la vendange que les Juifz, soubz la faveur dudit vicomte avoient ostée au prieur de la Morguier. » Cette saisie avait été probablement motivée par l'infraction qu'avait commise le prieur de Lamourguier aux règlements du *vet* du vin ou banvin.

3. *Ibid.*, f° 134.

dont jouissaient indistinctement tous les habitants de Narbonne Juifs ou chrétiens, de décliner la juridiction de leurs juges naturels et de choisir le tribunal par lequel ils désiraient être jugés, et cela en vertu de la coutume connue sous le nom d'*allegatio fori*[1].

Finalement, les deux parties recoururent de nouveau à l'arbitrage. Soucieux de voir leur différend réglé par un homme absolument impartial, le vicomte et l'archevêque ne s'adressèrent pas à un Narbonnais, mais à un homme du Nord : ils acceptèrent comme arbitre Amiel Mercier, chanoine de Laon, le 20 avril 1276. Le 12 mai suivant, Aimeri V et Me Raimond de Polhes, archidiacre du Razès, procureur général de l'archevêque, comparurent devant l'arbitre, dans le portique voisin du siège de la cour archiépiscopale. Le vicomte donna procuration à son viguier Guillaume-Raimond de Montpellier. L'arbitre cita les parties à comparaître le lendemain pour ouïr le prononcé de la sentence.

Le 13 mai, à l'heure fixée, Amiel Mercier rendit sa sentence en latin et en provençal. Il commença par déclarer que les Juifs étaient soumis au droit romain et que son jugement se fondait sur l'accord conclu précédemment entre l'archevêque et le vicomte relativement à leurs Juifs. Il fit connaître ensuite sa décision.

Les Juifs domiciliés dans la juiverie vicomtale et y résidant seraient justiciables du vicomte ; ils ne pourraient jamais être cités par la cour archiépiscopale, ni quitter la juiverie des vicomtes pour aller s'installer dans celle des archevêques.

Les Juifs originaires de la juiverie vicomtale, mais n'y résidant pas, tout en y conservant cependant leurs maisons, seraient considérés, s'ils revenaient habiter Narbonne, comme justiciables du vicomte, et ils ne pourraient s'établir sous la juridiction de l'archevêque.

Les Juifs non originaires de la juiverie vicomtale, mais y résidant, resteraient justiciables du vicomte, aussi longtemps qu'ils voudraient conserver leurs domiciles dans sa juiverie, mais ils seraient libres de se transporter sous la juridiction archiépiscopale, pourvu qu'ils fissent abandon, au préalable, de leurs maisons au vicomte. Toutefois, ils resteraient justiciables du vicomte s'ils allaient s'établir dans la juiverie de Belvézé, après avoir vendu leurs maisons en fraude, sans le consentement du vicomte.

Quant aux Juifs immigrants, originaires ou non de la juiverie vicomtale, mais n'y possédant pas de maisons, ils se rendraient

1. Sur cette coutume, voy. l'application qui en était faite par les cours vicomtales (*Amauri II, vicomte de Narbonne*, 3e partie, chap. II, § I, A ; II, A ; IV).

justiciables du seigneur dans la juiverie duquel ils viendraient s'établir, et ils le resteraient aussi longtemps qu'ils y conserveraient leurs domiciles. Ils auraient, en effet, la liberté de changer de résidence. Mais si leur séjour dans l'une ou l'autre juiverie durait plus de dix ans, ils seraient assimilés alors à la catégorie des Juifs originaires et résidents, et perdraient la faculté de passer d'une juiverie dans l'autre.

L'arbitre faisait une exception en faveur des femmes juives, qui, par suite du mariage, pouvaient être amenées à changer de juiverie. Toutefois, si la femme qui se disposait à changer de juiverie possédait une maison dans l'une ou l'autre juiverie, elle devait en faire abandon à son seigneur, avant de quitter sa juridiction.

L'arbitre reconnaissait à tous les Juifs narbonnais, Juifs de la ville ou Juifs de la banlieue, Juifs du vicomte ou Juifs de l'archevêque, le droit d'entrer dans les synagogues de la juiverie vicomtale et d'y séjourner aux heures accoutumées, selon la loi judaïque. En aucun cas, le vicomte ne pourrait refuser l'accès de ses synagogues aux Juifs domiciliés hors de sa juiverie.

En prononçant sa sentence, le 13 mai 1276, l'arbitre s'était réservé le droit exclusif pendant deux ans de l'interpréter, de la compléter ou d'y retrancher. Conformément à cette clause, et à la requête des parties, l'arbitre Amiel Mercier déclara, le 8 février 1277, en présence du vicomte et de l'archevêque, apporter à sa précédente sentence, entre autres modifications, la suivante : les Juifs domiciliés dans l'une ou l'autre juiverie seraient libres de changer de juridiction après la cinquième génération [1].

On voit par l'examen de ce très intéressant accord que la liberté de résidence dont jouissaient les Juifs narbonnais était limitée dans certains cas, mais que ces restrictions ne pouvaient s'appliquer au delà de la cinquième génération.

Même après la transaction de 1276 1277, de nombreux conflits de juridiction éclatèrent entre le vicomte et l'archevêque au sujet de leurs Juifs. En 1288, Aimeri V fit arrêter par un de ses sergents le Juif Samuel Bonjusas, domicilié sous la juridiction de l'archevêque.

1. L'acte comprenant le compromis du 20 avril, la procuration vicomtale du 12 mai, la sentence arbitrale du 13 mai 1276 et les clauses additionnelles du 8 février 1277 a été publié par Saige, *op. cit.*, pp. 200-207, d'après Bibliot. nat., Collection Doat, t. 37, f° 180. Il existe une autre copie de ce document, copie que Saige n'a pas connue, à la Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, f°s 664-669. On en trouve une longue analyse dans l'Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f°s 136-137 et une briève mention dans un vieil inventaire de l'ancienne cour des comptes de Montpellier (Arch. de l'Hérault, B 9, f°s 31). Cf. Saige, *op. cit.*, pp. 46-47 ; Ulysse Robert, *R. E. J.*, t. III, p. 217, n° 49.

Pierre IV de Montbrun protesta. Le vicomte déclara qu'il était prêt à remettre l'inculpé à la cour archiépiscopale, pourvu qu'on lui fournît la preuve que Samuel Bonjusas résidait effectivement sous la juridiction de l'archevêque [1].

Peu de temps après, le chapitre métropolitain de Narbonne se plaignit aux clercs du roi tenant le parlement de Toulouse des empiétements répétés de la justice vicomtale : des agents du vicomte avaient arrêté des Juifs qui étaient justiciables de l'archevêque ; ils les avaient soumis à la question préalable, leur extorquant par la terreur des sommes d'argent, leur tendant même des embûches sur les voies publiques et les mettant en état d'arrestation insidieusement, au mépris de la paix commune.

Le 11 janvier 1289, le parlement de Toulouse transmit sa décision au sénéchal de Carcassonne : ce dernier devait citer par devant lui le vicomte de Narbonne, le contraindre à restituer les sommes qu'il avait extorquées à des Juifs archiépiscopaux et à payer, en outre, à ces derniers des dommages-intérêts pour les désintéresser des mauvais traitements qu'ils avaient endurés ; le vicomte devait, enfin, payer au roi l'amende à laquelle le parlement le condamnait [2].

L'intervention du parlement de Toulouse ne mit pas fin au différend qui divisait le vicomte et l'archevêque relativement à la juridiction à laquelle devaient ressortir leurs Juifs. C'est ainsi que Pons Girbert, officier de la cour vicomtale, ayant fait arrêter par les sergents de la cour Bonisaac de Lunel, Juif de l'archevêque, Aimeri V dut promettre à l'archevêque Gilles Aicelin, le 20 août 1292, de contraindre son officier à rendre justice à l'archevêque.

Six jours après, le même incident se reproduisait : un Juif de Capestang, justiciable de l'archevêque, était arrêté par des sergents vicomtaux. Le 26 août, les agents de l'archevêque présentèrent au baile royal de Narbonne les lettres du viguier royal de Béziers portant injonction au vicomte de restituer à l'archevêque le Juif de Capestang que la cour vicomtale tenait en prison. Sommé de remettre le prisonnier à la cour archiépiscopale, le vicomte déclara s'en remettre à la décision de la justice [3].

Aimeri V et Gilles Aicelin ne se contentaient pas de se quereller au sujet de leurs Juifs vivants. Il leur arrivait aussi de le faire autour de leurs cadavres. L'officialité de Narbonne rendit, un jour, une sentence par laquelle elle interdisait d'enterrer le Juif

1. Invent. des arch. de l'arch. de Narb., t. I, f° 522.
2. *Hist. de Lang.*, t. X, *Preuves*, cc. 216-217 : cf. Saige, *op. cit.*, p. 36.
3. Invent. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f°s 143 v°-144.

Abraham Quatre dans le cimetière des Juifs. Les gens du vicomte passèrent outre et firent ensevelir à Montjuzaic le corps du défunt. Cependant, en cette circonstance, Aimeri V désapprouva la conduite de ses subalternes et reconnut, le 20 novembre 1297, que ses officiaux, en méconnaissant la décision de l'officialité, avaient fait injure à l'archevêque [1].

V. — La rivalité des deux grands seigneurs de Narbonne atteignit son paroxysme sous le gouvernement du vicomte Amauri II et de l'archevêque Gilles Aicelin. Elle dégénéra même en émeute. Un beau jour, les partisans du vicomte donnèrent l'assaut au palais archiépiscopal. Les Juifs vicomtaux se joignirent aux émeutiers. A un moment donné, on vit une troupe de Juifs s'élancer de la maison de l'un d'eux et rallier la masse des manifestants. Les partisans du vicomte envahirent alors la cathédrale et la chapelle de l'archevêque, brisant les vitraux de la chapelle, lançant des pierres et des carreaux d'arbalète contre la cathédrale et la chapelle, précipitant du haut de leurs autels et les réduisant en miettes la croix et la statue de sainte Marie Madeleine, bref, perpétrant publiquement toutes sortes de sacrilèges, au grand préjudice de l'archevêque, de son église et de la sauvegarde du roi.

Non contents de s'en prendre aux édifices et aux objets du culte, les émeutiers s'attaquèrent aux personnes : ils blessèrent grièvement un très grand nombre de clercs et de laïques, soit dans le palais archiépiscopal, soit dans la cathédrale, soit dans la chapelle; parmi ces blessés, quelques-uns succombèrent. L'intervention du baile de Narbonne ne put arrêter les excès des partisans du vicomte, et le sergent chargé de leur notifier les ordres du baile fut impitoyablement mis à mort [2].

Bien que le vicomte Amauri II fût absent de Narbonne [3] le jour

1. *Ibid.*, f°s 150 v°-151.

2. Acte des 4-14-18 juillet 1302 (Bibl. nat., collection Doat, t. 49, f°s 270-280): « .. et in vituperium Dei, de domo cujusdam Judei, Judeorum turba sibi coadunata, cathedralem ecclesie et capellam ipsius archiepiscopi turpiter et atrociter invaserunt, dicte capelle frangendo vitreas, carrellos et lapides projiciendo in dictis ecclesia, capella, crucem et imaginem beate Marie Magdalene de super altaribus diruentes, frangentes, et comminuentes multis et variis modis vim publicam, sacrilegium et alia delicta varia in dicti archiepiscopi et narbonensis ecclesie ac gardie nostre prejudicium commiserunt, etiam letaliter vulnerarunt quam plurimos clericos et laicos in palatio, ecclesia et capella predictis, quorum aliqui inde obiisse creduntur, predicta facinora committentes contra prohibitiones per bajulum nostrum ex parte nostra sibi factas, dictum servientem vulnerando ad mortem .. etc. »

3. C'est ce que l'archevêque reconnut lui-même quelques années plus tard, le 11 octobre 1305 (Bibl. nat , coll. Doat, t. 49, f°s 366-375).

où ses partisans donnèrent l'assaut au palais archiépiscopal et à la cathédrale, l'archevêque n'en porta pas moins plainte contre lui. Au mois de juin 1303, la justice royale ouvrit une enquête. Les conclusions en durent être défavorables à Amauri II, puisqu'il fut obligé de se soumettre à l'archevêque, « au nom de tous ses complices, chrétiens ou Juifs ».

VI. — On voit par ce qui précède que les relations des vicomtes avec les archevêques au sujet de leurs Juifs furent loin d'être amicales. Elles auraient été certainement meilleures si la population des deux juiveries s'était maintenue dans un juste équilibre : mais, sous ce rapport, la juiverie vicomtale distança de très loin la juiverie archiépiscopale. La concurrence des deux grands pouvoirs seigneuriaux de Narbonne aboutit au triomphe complet des vicomtes, qui réussirent à attirer dans leur juiverie la presque totalité des immigrants et à se les attacher, ensuite, au point de s'en faire des auxiliaires dévoués de leur politique.

Mais qu'importaient à la population juive de Narbonne les rivalités de leurs seigneurs? En souffrait-elle? Bien au contraire, puisque le régime de la concurrence mettait vicomtes et archevêques dans l'obligation d'améliorer sans cesse la situation de leurs juiveries respectives.

Ainsi donc, si la coexistence à Narbonne de deux juiveries fut pour les vicomtes et les archevêques de cette ville une source permanente de conflits, elle n'engendra pour les Juifs de l'une et l'autre communauté que des effets bienfaisants ; si elle provoqua des procès entre les premiers, elle valut aux seconds des chartes de franchise.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

MÉIR B. BARUCH DE ROTHENBOURG

R. Méir b. Baruch de Rothenbourg est la plus grande autorité des Juifs d'Allemagne dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il fut le chef et le guide de sa génération, et, se multipliant, en quelque sorte, dans la personne de ses disciples, il influença le développement des études talmudiques. Son rôle dans l'histoire littéraire tient, plus encore qu'à son activité d'écrivain, à la noble et forte personnalité qui, loin de s'épuiser dans l'enseignement, a marqué de son empreinte les communautés juives, à l'esprit fécond qui, réfléchissant les idées et les sentiments de son temps, leur a prêté, comme font tous les hommes éminents, un relief plus accusé et les a vigoureusement mis en valeur. R. Méir a eu son individualité; il n'est pas seulement une unité dans la légion des talmudistes, qu'une critique simpliste considère comme uniforme et figée dans son type; Tossafiste allemand, qui a commenté le Talmud à l'exemple des rabbins français, il est autre chose pourtant qu'un personnage de transition, qui transmet fidèlement la tradition qu'il a reçue, élève de ses maîtres et maître de ses élèves, c'est un homme d'action, dont les études abstraites ont d'autant moins pu remplir la vie que les nécessités du temps l'ont mis constamment au premier plan. Ses ordonnances et ses décisions ont exercé sur la vie intérieure des Juifs d'Allemagne une influence qu'il est difficile aujourd'hui d'apprécier exactement, les us et coutumes se réglèrent sur lui; sa conduite dans des cas douteux, consignée par ses disciples avec une conscience minutieuse, fut considérée par les contemporains et la postérité comme exemplaire et décisive. Ses consultations, au nombre de près de quinze cents, témoignent d'une maîtrise souveraine dans le domaine de la halacha autant que d'une intelligence ouverte et claire, que n'avaient pu assombrir les malheurs du temps, de la vie dans toute la variété de ses manifestations. La fermeté du caractère, l'élévation des idées, le sentiment

du droit, la prudence réfléchie font de lui un représentant éminent de son siècle et lui prêtent ce charme indestructible, prestige conquérant des personnalités qu'on ne se lasse pas de contempler. Le romanesque lui-même ne saurait rehausser le prix intrinsèque de ces figures, la légende, qui voile hommes et choses, ne saurait amoindrir leur véritable valeur. Le docteur de Rothenbourg, honoré de tous pendant sa vie, plus vénéré encore après sa fin tragique, n'a pas besoin d'apothéose; sa vie et son œuvre, étudiées et exposées objectivement, lui assurent une place incontestée dans l'histoire de la littérature juive [1].

I. — Lieu et date de naissance de Méir. Ses parents et ses maitres.

R. Méir b. Baruch (R. M.) [2], est né à Worms, probablement vers l'an 1220. Nous n'avons pas de donnée précise sur la date de sa naissance. Frankel et Graetz le font naître vers 1230, Back vers 1215 [3]; Gross [4], adopte la date approximative de 1223, parce que Méir était vers 1235 l'élève d'Isaac Or Zaroua et qu'il était encore jeune à cette époque Je choisis celle de 1220, parce que l'étude du Talmud commençait à l'âge de 15 ans. A la vérité, Méir dit qu'il était enfant à l'école d'Isaac, mais il ne faut pas prendre ce mot à la lettre [5].

1. Bibliographie : M. Wiener, *Regesten* (Hanovre, 1862), préface, p. x-xvi ; *Monatsschrift*, 1863, p. 172. — Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 357-362. — Graetz, *Geschichte*, VII², p. 107, 170-172, 189-191, 254. – Geiger, *Nachgelassene Schriften*, II, p. 160. — S. Kohn, *Mardochai ben Hillel* (Breslau, 1878; tirage à part de la *Monatsschrift*), p. 30-32. — Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens...*, I (Vienne, 1880), p. 170. — Renan, *Les rabbins français*, p. 453. — S. Back, *R. Meir ben Baruch aus Rothenburg, sein Leben und Wirken, seine Schicksale und Schriften*. Erster Band (Francfort, 1895). — H. Gross, *Gallia judaica*, p. 479, 528, 566. — S. Bamberger, *Geschichte der Rabbiner der Stadt und des Bezirkes Würzburg* (Wandsbek, 1905). — J. Wellesz, *Isak b. Mose Or Sarua* (tirage à part de la *Monatsschrift*, 1904); *Ueber R. Isak b. Mose's Or Sarua*, dans le *Jahrbuch der jüd.-lit. Gesellschaft*, IV (Francfort, 1906) ; *Hayyim b. Isaac Or Zaroua*, dans la *Revue des Études Juives*, LIII, 105 et s. ; הגהות מיימוניות, dans *Ha-Goren*, VII, 35-59.

2. Sur l'abréviation du nom, voir *Léket Yoscher*, éd. Freimann, II, 40 : הר"ם מיר"ם מהר"ם ג' שמות חדא הוא.

3. *Op. cit.*, p. 86.

4. *Monatsschrift*, 1871, 257.

5. *Mordechaï*, éd. Riva, *M. K.*, 1732 (925 : ימיתו זוכרני כשהייתי תינוק וכו'. Cf. *Monatsschrift*, 1905, 702.

Son père, R. Baruch b. Méir, était lui-même un savant connu[1] du cercle de Simha b. Samuel de Spire[2] et d'Eléazar b. Juda, l'auteur du *Rokéah*[3], membre du collège rabbinique de Worms; il commenta des pioutim[4], correspondit avec son fils[5] et atteignit un âge élevé; il mourut dans le premier mois de l'année 5036 (1276). En effet, dans le millésime הֹאהֹל qu'on lit sur son épitaphe[6], le ה désigne les mille. Il y a plus d'une raison pour ne pas placer sa mort cinq ans plus tard : une grande partie des consultations de Méir porte, dans la signature, l'eulogie זלה"ה et il n'est pas possible qu'elles aient été écrites dans

1. *Schalschélet ha-Kabbala*, éd. de Varsovie, 25 *b*; *Koré ha-Dorot*, éd. Cassel, 20 *b*, d'après un passage du *Mordechaï*, *B. M.*, 484 (340), où R. Baruch cite un texte du *Sifré*. Azoulaï, *Schem ha-Guedolim*, éd. Benjacob, I, s. v., veut conclure de la signature מאיר בר ברוך que R. Baruch était un simple savant; mais בר est pour ב"ר, par omission des traits d'abréviation. Il est qualifié de הרב ר' dans les *Consultations* de Méir, éd. de Prague, nos 50 et 919. Dans la consultation no 1026 de la même édition, note de M. Bloch, Juda b. Meschoullam écrit à Méir : היש חיך מתוק מזה או נמצא כזה מזה בן מזה הר"ר מאיר בן הר"ר ברוך ; cf. *Literaturgesch.*, 361, n. 4, 5, 7. L'épitaphe de Méir l'appelle בן הר"ר ברוך. R. Baruch ne fut pas le correspondant d'Eliézer b. Yoël ha-Lévi, comme l'admet Back, p. 6, n. 1, en se fondant sur la consultation no 21 de l'éd. Berlin, où on lit : שאילת הר' ברוך לתאוה וכו'. Il s'agit ici de Baruch b. Samuel de Mayence et la consultation provient de l'*Abiassaf*; cf. *Or Zaroua*, *B. M.*, § 9, 10. — Menahem Azaria de Fano identifie le père de Méir avec Baruch b. Isaac, opinion déjà réfutée par *Koré*, *l. c.*

2. *Consultations*, éd. Lemberg, no 430 : והגיד בשם אביו ה"ר ברוך שאמר בשם רבינו שמחה ז"ל שהיה רגיל לעשות בקיץ ; *Taschbeç*, no 3 : ואמר שאביו רבי ברוך אמר לו שרבינו שמחה משפירא היה רגיל וכו'; *Orhot Hayyim*, I, 2, 9, et *Kolbo*, § 31 : וכתב הר"ם שמותר להדליק נר בעששית בבית ולאכול בחצר או אמר לו שאביו רבינו שמחה היה רגיל בקיץ וכו' (*O. H.* : אביו שרבינו ברוך אביו אמר לו באיזה מקום שירצה ואומר שרבינו ברוך שרבינו שמחה וכו'; *Taschbeç*, no 110 et 111 : מרבי ברוך הוא זה. C'est le père de Méir. Cf. Gross, *Zeitschr. f. Hebr. Bibl.*, XIII, p. 20, n. 4 et 5.

3. *Mordechaï*, *Sabbat*, 406 : ואמר בשם אביו ר' ברוך כי אדם גדול הנהיג כן בגרמיזא ; *Consultations*, éd. Prague, no 506 : שראה אדם גדול בוירמשא נהג כן; *Hag. Maïm.*, *Sabbat*, V, 1; Maharil, *Consultations*, no 53. Ce אדם גדול בוירמשא est Eléazar b. Juda, v. *Rokéah*, 52 : ואם הדליק נרות בביתו ורוצה לאכול בחצר בבית אחר יקדש במקום שחפץ לאכול.

4. Zunz, *Ritus*, 195.

5. Consultations, éd. Prague, nos 50, 115, 919; éd. Crémone, no 31; éd. Berlin, 198, p. 196; éd. Lemberg, 355. Le no 311 de l'éd. Lemberg, noté dans l'Index comme תשובת הר' מאיר לאביו הר' ברוך, est d'Eliézer b. Joël ha-Lévi, v. *Rabiah*, no 165. L'expression למולפני ולמעברני — plus exactement ולמעבדני, d'après *Gen. rabba*, LXVIII, 2 — montre que cette consultation est adressée au collège rabbinique de Worms. Dans l'éd. Berlin, no 33, p. 157, Méir appelle Samuel b. Eliézer ha-Cohen, Kalonymos b. Ascher, Nahman b. Nathan מאלפוני ומעברני ; c'étaient peut-être les membres du rabbinat de Worms.

6. Levysohn, נפשויז צדיקים, no 16; Back, p. 7, n. 2. — La consultation no 500 de l'éd. Lemberg (= éd. Prague, 615 : זלה"ה, éd. Berlin, 245, p. 243), est écrite peu après la mort de Baruch, car on y lit la formule הריני כפרת משכבו; de plus Méir y remercie pour les condoléances : וברוך תהיה כי נחמתני וכי דברת על לב עלב הדיוט מכלב.

le court espace de temps de 1281 à 1286. L'épitaphe de Baruch loue sa piété et sa science, sa taille élevée et robuste, la vigueur et la verdeur de l'esprit, que la vieillesse n'avait pu affaiblir. Il semble en résulter qu'il était officiant de la communauté de Worms (בשם טוב בא להתקרב עבודתו עדי ערב ערב וכוקר הטרים), ce que confirmeraient ses explications de pioutim, et qu'il prenait part aux séances du rabbinat (כלי נשא לעזרת צור בגבורים)[1].

Outre Méir, R. Baruch avait un fils, nommé Abraham, auteur de l'ouvrage manuscrit qui porte le titre de סיני[2], et un frère, Joseph b. Méir[3]. Méir cite un autre oncle, R. Nathan[4], qui demeurait vraisemblablement à Seligenstadt[5] et avec qui il était en correspondance.

1. Cf. Consultations, éd. Crémone, nº 31 : כי הוא כמו דיין היה.

2. Zunz, *Zur Geschichte*, 162 ; *Literaturgesch.*, 491 ; Michaël, *Or Ha-Chajim*, nº 68 ; Neubauer, dans *Revue*, XII, 92. Kohn, *op. cit.*, p. 37, renvoie à *Mordechaï*, *Guittin*, 404 (572 Riva) : ועוד מצאתי שכתב ר' אברהם בשם אחיו הר"ם. La question de savoir si, en l'absence d'un cohen, un lévi peut être appelé à la Tora comme premier, ou même être appelé en général, est traitée dans les *Consultations*, éd. Prague, nº 505 ; *Hagahot Maïmoniot*, *Tefilla*, XII, ר ; *Taschbeç*, 200 ; Salomon b. Adret, *Consultations*, I, 214 ; Ascheri, *Consultations*, III, 10. Or, le *Taschbeç* porte הריב"א הביא ראיה. Il faut sans doute lire dans le *Mordechaï* : שכתב ר"ר בן אברהם בשם אחיו הר"ש : il n'est pas question ici du frère de Méir, mais d'Isaac b. Abraham, frère de Simson. La consultation de Salomon b. Adret confirme cette correction, car beaucoup de numéros appartiennent au רשב"א, c'est-à-dire à Simson b. Abraham ; v. Güdemann, *Erziehungswesen*, I, 170, n. 3. Abraham b. Barouch ne fut pas le maître de Mordechaï b. Hillel, comme le remarque Kohn, *op. cit.*, 37, n. 6. Le R. Abraham cité dans le *Mordechaï*, ערבי פסחים, 292, est probablement Abraham b. Joseph de Nuremberg.

3. *Literaturgesch.*, 487. Cf. *Hag. Maïm.*, *Mezouza*, VI, 1 : ומורי דודי פירש ; *Ebel*, IV, 9 : ומורי דודי הרב ר' יוסף ב"ר מאיר זצ"ל (= מחנה לויה, 56 *a*, § 105). La consultation nº 144 de l'éd. Crémone porte : מורי הר יוסף ב"מ ז"ל, Gross, *Gallia*, 574, y voit un rabbin français, Joseph b. Méir de Saulieu, mais c'est peu probable. La consultation citée n'est pas signée, la précédente est de Samuel b. Baruch. C'est peut-être ce dernier qui écrit : שמעתי דין מו' הר' יעקב ב"ר שלמה דודי. — *Or Zaroua*, I, 227 *a*, nº 768, débute ainsi : פגעתי בבחור מזויין וכלי זיינו בידו והייתי כניף עמו et ce n'est pas lui qui peut appeler Joseph b. Méir ה'ר יוסף בן הנדיב מזל כבודו יגדל. La rime garantit l'exactitude du nom מזל, mais ne pourrait-ce pas être une abréviation de מאיר ז"ל ?

4. *Consultations*, éd. Crémone, 17, 20 ; éd. Prague, 122, 637 ; Raschba, 854 ; *Taschbeç*, 23. Cf. Back, p. 17, n. 4.

5. *Taschbeç*, 232 (*Kolbo*, 31 *a*) : אומר הר' נתן מזלגשטט. — Dans *Taschbeç*, 354, on lit : אמנם בתשובת ר' נתן אישפרוקא. Le nom de lieu אישפרוק ne peut guère désigner ici Augsbourg. Méir écrit, *Consultations*, éd. Berlin, 99, p. 193 : כי הקרה השם לפני ובאו לידי תשו' שהובא ממדינת אפריקא ספר גדול מחובר מתשו' חכמי אפריקא (cf. *Revue*, L, 147). Le nº 193 de l'éd. Lemberg porte : אמנם בתשובות הגאונים שלי כתובה תשובת ר' נתן מאפריקא ז"ל. Or, cette consultation se trouve dans le *Taschbeç*, 354, où אפריקא est devenue אישפרוק. Un Nathan Gaon est nommé dans le nº 122, Prague. *Orhot Hayyim*, II, אסורי מאכלות, 72, cite הר' נתן מאפריקא. Gross, *Zeitschr. f. Hebr. Bibl.*, XIII, p. 18, n. 1. Voir plus loin, p. 237, n. 1.

Sur les rapports de Méir avec son père, Ascher b. Yehiel rapporte ce qui suit[1] : אמרו עליו על רבי מאיר מרוטנבורג שמיום שעלה לגדולה לא הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבא עליו. « On raconte que R. Méir de Rothenbourg, à partir du jour où il parvint à l'autorité, ne rendit plus de visite à son père et ne voulut pas non plus que son père vînt le voir. » Comme R. Yeroham et Zaccuto citent un trait semblable de Méir b. Todros ha-Lévi Aboulafia, il est possible qu'il faille corriger, dans Ascheri, le nom de Méir de Rothenbourg en celui de Méir ha-Lévi[2]. Car un autre disciple de Méir, un des compilateurs des *Hagahot Maïmoniot*[3], assure que le maître traitait avec honneur même les disciples moins distingués et une telle conduite envers un père, quand même on pourrait la justifier de quelque manière par la halacha, n'en resterait pas moins singulière. On a proposé une autre explication, assez forcée : R. Méir aurait été le maître de son père, de sorte que celui-ci aurait dû se lever devant son fils; aussi Méir se serait-il complètement abstenu de voir son père, pour ne pas enfreindre l'étiquette[4]. La modestie de Méir se découvre dans sa manière de signer[5] ; écrivant à son père, il se nomme : « ton vermisseau, Méir, ton fils »[6]. Je crois donc que le texte d'Ascheri doit être corrigé. J'ai proposé ailleurs[7] la rectification suivante : מיום שעלה לגדולה הקביל פני אביו ולא רצה שאביו יבא אליו : le mot לא serait à effacer, car il peut être une dittographie des dernières lettres de לגדולה. Le sens ainsi obtenu est satisfaisant. R. Méir visitait son père, mais il ne voulait pas que celui-ci vînt le voir et lui présentât des hommages, parce qu'il occupait un rang plus élevé.

Méir cite les rabbins suivants comme étant ses parents :

1° Abraham[8], peut-être identique avec Abraham b. Joseph de Nuremberg, martyr en 1298[9] ; ce serait alors un cousin de Méir.

1. *Kiddouschin*, I, 57.

2. Azoulaï, *Schem*, *s. v.*; Graetz, *Geschichte*, VII², 33, n. 2; Levysohn, *op. cit.*, p. 29 ; Michaël, *op. cit.*, p. 522 ; S. Poznanski, שני ספרים חדשים מארץ הגר, p. 21.

3. *Hag. Maïm.*, *Talmud Tora*, V, נ : אמנם חזינא למורי רבינו שעשה הדור לתלמיד אפילו לאותם שאינם חשובים כולי האי.

4. Back, 10-16. D. Kaufmann, dans *Monatsschrift*, XL, 1896, 186, cite Gavison, ערוך השלחן, 137 *d*, d'après qui Ascheri se levait devant son fils Yehiel.

5. כנפש בהמותך (éd. Crémone, n° 12 ; éd. Berlin, 162, p. 215) ; כנפש משרתו (éd. Crémone, 6) ; הדיוט ككلב (éd. Lemberg, 500).

6. כנפש תולעתך מאיר בנך (éd. Crémone, 31).

7. *Ha-Goren*, VII, 29.

8. *Ltg.*, 358 ; Back, 18-20. Le R. Abraham, élève de Samuel de Bamberg, cité dans le *Maassé ha-Gueonim*, ms. Goldschmidt, peut être identique avec ce parent de R. M. ou son frère, v. *Monatsschr.*, LII, 727.

9. *Syn. Poesie*, 310 ; *Ltg.*, 494.

La consultation n° 983 de l'éd Prague commence ainsi : אלופנו קהל נורנבערק דער כי זה קרובי ר׳ אברהם ; la fin de la consultation se réfère au n° 131, qui est également adressé à Abraham [1]. Le n° 17 de l'éd. Crémone cite un Abraham b. Joseph, qui eut une discussion avec Isaac b. Sabbataï.

2° Baruch ha-Cohen b. Ourschraga de Cologne [2]. C'est peut-être de lui qu'il est question dans le n° 209 de l'éd. Berlin (קרובי כהן צדק). Nous savons par ailleurs [3] qu'il portait le surnom de Séligmann, que sa femme s'appelait Mina, fille de Méir ha-Lévi, son gendre, Isaac b. Jacob (יוקב), ses fils Moïse et Isaac, ce dernier surnommé Pipin. Michaël [4] l'identifie avec Baruch Çarfati, qui eut pour disciple l'auteur du Commentaire du Pentateuque attribué à Ascheri [5].

3° Elie de Wurzbourg, appelé אלופי ומיודעי קרובי dans la consultation de l'éd. Berlin, p. 146, n° 19, qui mentionne aussi un David, sans qu'on puisse dire si celui-ci est également un parent. Il est de Wurzbourg comme David (b. Meschoullam [6]).

4° Eliézer, éd. Prague, n°s 698, 1008. Il adresse une consultation à Méir en commun avec Eléazar ha-Cohen (b. Juda [7]) et est, comme lui, de Cologne.

5° Yakar b. Samuel ha-Lévi de Cologne [8], éd. Crémone, n°s 80, 81, 161. Son gendre s'appelait Isaac (*ib.*, 153-155) : מורי חתני. Il était peut-être en relations avec R. Péreç, qui cite de lui une communication faite au nom de Simson de Coucy [9].

6° Joseph ha-Cohen, *Consultations*, éd. Prague, 974; éd. Crémone, 288, sans suscription, tandis que le ms. d'Amsterdam, n° 74, et le recueil de Prague, n° 383, portent : אלופי מיודעי מלמדי קרובי הר״ר יוסף הכהן וה״ר יעקב שיחיה [10]. La Consultation de Salomon b. Adret n° 859 porte : מורי הר״ר יעקב וה״ר יוסף שי׳.

1. Cf. la remarque de M. Bloch, n° 1.
2. Back, 19, n. 3.
3. Brisch, *Geschichte der Juden in Cöln*, II, Appendice.
4. *Or ha-Chajim*, 641.
5. Cf. *Revue*, LI, 73 ; LIV, 85.
6. Brüll, *Jahrbücher*, IX, 34, n.
7. Brisch, *op. cit.*, II, 3.
8. *Ltg.*, 487 ; Kohn, 127 ; Back, 18, n. 3 ; Gross, *Gallia*, 556.
9. La glose de Péreç sur *Semak*, n° 184 : שמע מורי הרב שיחיה מפי ה״ר יקר מורי הרב בשם רבינו שמואל מקוצי peut être Méir) doit peut-être être corrigée en שמעתי מפי הרב ר׳ יקר מקאלון מפי ה״ר יקר בר שמואל. Comme le remarque Gross, קאלון est Cologne. Cf. *Gallia*, 567. *Ascheri*, *Sanhedrin*, III, 8 : מכאן דקדק ה״ר יקר ז״ל.
10. קרובי se rapporte-t-il aussi à R. Jacob ? C'est peut-être le père de Samuel d'Eisenach.

7° Juda b. Moïse ha-Cohen de Mayence[1].

8° Menahem b. Natronaï de Würzbourg[2] surnommé Köblin[3], *Consultations*, éd. Berlin, 93, p. 131 : איש כלבבי אלופי ומיודעי חכם עדיף מנביא הר׳ מנחם, et n° 154, p. 281 : איש שלומי ונעימי הר״ר מנחם ; éd. Crémone, 205 : מוריי קרובי ה״ר מנחם וה״ר הלל, à moins qu'il ne s'agisse de Menahem b. David.

9° Samuel b. Baruch de Bamberg[4].

10° Samuel b. Jacob d'Eisenach, *Consultations*, éd. Crémone, 14 ; éd. Berlin, 75, p. 127 (מאיזנכא). La seconde consultation porte : מורי קרובי ה״ר שמואל אשר כתבת מה״ר יעקב זצ״ל ; la première : אשר כתבת שקבלת מה״ר יעקב. Jacob pourrait être le père de Samuel[5].

Back[6] cite encore R. Ascher comme parent de Méir en se fondant sur une consultation qui n'est pas signée (éd. Berlin, II, 107, non 108), et qui porte : להקדימך פני מורי קרובי ה״ר אשר אדוני. Mais il est probable que le nom propre est tombé après ה״ר, car אשר est ici la particule relative. Enfin, le n° 372, p. 294 de l'éd. Berlin, non signé, cite קרובי חביבי ר׳ קלונימוס, peut-être Kalonymos b. Ascher de Worms[7].

Nous avons peu de renseignements sur la jeunesse de Méir. Nous le trouvons enfant à l'école d'Isaac b. Moïse Or Zaroua à Wurzbourg[8]. Après son retour de France, Isaac s'était, en effet, établi dans cette ville[9], où il fut en relations avec R. Jonathan b. Isaac[10], avec le frère de celui-ci, Joseph[11], qui était encore jeune à cette époque, et avec R. Jacob[12]. Là demeurait aussi son maître Abi ha-

1. *Monatsschrift*, 1881, 195 ; *Rabiah*, n° 151, n. 34 ; Moïse Minz, *Consultations*, n° 102 ; Zunz, *Literaturgesch.*, 478.

2. Michaël, 1108 ; Kohn, 140 ; Back, 19, n. 1. V. Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, n°s 110, 221 : (מוירצבורק) וכן פסק הר״ב מנחם מגרמ״א.

3. *H. B.*, IX, 55.

4. Michaël, 1203 ; Kohn, 149 ; *Monatsschrift*, 1907, 113.

5. Les n°s 37 et 244 de Hayyim O. Z. sont adressés à Samuel b. Jacob, le n° 247 à Samuel et à Menahem. Mais dans le n° 53 (15 *d*) Hayyim cite מורי הר״ר שמואל מלנדסהוט, avec lequel on pourrait identifier Samuel b. Jacob. — Le יסוד מה״ר מאיזנכא cité dans *Hag. Maïm.*, ה׳ שחיטה, VI, 9, et que Zunz, *Ltg.*, 336, attribue à Yehiel b. Jacob d'Eisenach, appartient peut-être à Samuel.

6. *Op. cit.*, 20.

7. Cf. plus haut, p. 231.

8. *Mordechaï, Moëd Katan*, 1732 (925) : זכרוני כשהייתי תינוק הציקותי מים ע״י הרר״י מווין. *Schalschélet ha-Kabbala*, ayant mal résolu le chiffre, lit ר׳ יום טוב מווין. Il est inexact que Méir ait aussi un Isaac O. Z. comme maître en France (*Monatsschrift*, 1905, 704, n. 2).

9. *Monatsschrift*, 1905, 702 ; *Jahrbuch der Jüdisch-Literar. Gesellsch.*, 1906, 98.

10. *Jahrbuch, l. c.*

11. *Or Zaroua*, II, 175 *b* : שאלני בחור אחד. Cf. Kohn, 135.

12. R. Jacob de Wurzbourg, cité dans *Schibbolê ha-Léket*, 17, 195, 355. Dans *Or Zaroua*, I, 208 *b*, § 744, on trouve החבר ר׳ יעקב. *Ibid.*, II, 140 *a*, § 329, Hayyim

Ezri[1], auprès duquel il avait étudié à Bonn[2]. De Wurzbourg, Isaac Or Zaroua se rendit à Vienne où il termina son ouvrage vers 1240 environ[3].

Le séjour de Méir à Wurzbourg dura plusieurs années, car il y acquit une certaine maturité. Ce qui est sûr, c'est qu'il fut l'élève d'Isaac du vivant d'Eliézer b. Joël ha-Lévi, qui mourut vers 1235, qu'il était alors un enfant de dix à douze ans environ et l'on peut supposer qu'il en avait quinze quand il se mit à étudier le Talmud. Ces renseignements ressortent de ce que Méir écrira plus tard : « Je me souviens que, lorsque j'étudiais dans ma prime jeunesse auprès de R. Isaac de Vienne, une femme non juive apprit à R. Joseph, frère de R. Jonathan, la mort de sa sœur et que l'on demanda à R. Eliézer b. Joël s'il fallait observer le deuil sur la foi de cette déclaration[4]. » Il a entendu de la bouche d'Isaac Or Zaroua que R. Guerschom prit le deuil pour son fils baptisé[5], renseignement qu'Isaac tenait de son maître Simson de Coucy[6] et qu'Abraham, le frère de Méir, rapporte dans son livre *Sinaï* comme émanant de son maître Menahem ממצא[7]. Méir nous apprend encore qu'il étudia avec R. Isaac le traité de *Baba Kamma*[8], qu'il engagea avec lui une discussion halachique[9] et prononça des

b. Moïse de Wiener-Neustadt mentionne מורי ר' יעקב בר נתן (*Ltg.*, 490), dont nous ne savons s'il demeurait en Autriche.

1. Gross, *Elieser b. Joel ha Levi*, 25.

2. *Or Zaroua*, II, 45 *a*.

3. *Jahrbuch*, p. 99.

4. Voir *Monatsschrift*, 1871, 248 et suiv.; 1904, 142 ; Gross, *Elieser b. Joel ha Levi*, 26 ; *Jahrbuch*, 98. — Isaac Or Zaroua correspondit avec Isaïe de Trani sur la question de savoir si la déclaration d'un non juif oblige à porter le deuil (*O. Z.*, I, 218 *b*, § 754).

5. *Semahot*, § 37 : ושמעתי מפי ה"ר יצחק מאינא ז"ל שרבינו גרשום נתאבל על בנו שנשתמד אמנם א"ל שאין ללמוד ממנו ; *Mordechaï*, *Moed Katan*, 1537 (886). Cf. Kohn, 119. Il faut probablement ajouter : ומת, non : R. Guerschom prit le deuil pour son fils lorsque celui-ci fut baptisé. Cf. M. Guttmann, מפתח התלמוד, p. 167, n. 3.

6. *Or Zaroua*, II, 176 *a* : כשנשתמד ; *Hag. Asch. Moëd k.*, III, כשהמיר, *o. c.*, p. 308.

7. *Gallia*, 350 : שמעתי מפי מורי הר"ר מנחם ממצא זצ"ל שרבינו גרשום נתאבל על בנו שנשתמד. Le nom ממצא désigne-t-il Metz ? La même question se pose pour דממיץ'ן dans le glose du *Semak*, car on ne mentionne nulle part ailleurs un rabbin du nom de Menahem de Metz. On peut supposer que ממצא est une faute pour מווירינא, qui désignerait Joigny, de sorte qu'il s'agirait de Menahem de Joigny (*Gallia*, 251), à moins que ce ne soit une corruption de מורצבורק et qu'il s'agisse de Menahem b. Natronaï. M. Liber suppose, dans une lettre, que le nom מנחם est une faute pour יצחק, et par conséquent la communication émanerait de la bouche d'Isaac de Vienne.

8. *Mordechaï*, *B. B.*, 724 (538) : ושוב בלומדי ב"ק לפני ה"ר יצחק מווינא.

9. *Consultations*, éd. Berlin, 289, p. 42 : וכמדומה אני ששמעתי ממהר"ר יצחק מווירינא שהיה אורכ אמנם שוב נשאתי ונתתי לפניו להתירו וכו'.

décisions casuistiques en sa présence[1]. Il mentionne ses enseignements oraux[2], correspond avec lui[3] et peut même avoir connu ses notes écrites[4]. Mais il ne cite pas le *Or Zaroua*, car cet ouvrage n'était sans doute pas encore répandu vers cette époque[5].

Il est naturel qu'on trouve Méir dans le même cercle qu'Isaac. S'il ne connaît pas Jonathan b. Isaac[6], il est en relations avec son frère Joseph, dont il reçut une communication[7] et avec lequel il correspondit plus tard[8], avec R. J. Jacob[9], avec son parent Menahem b. Natronaï[10] et avec Samuel b. Menahem, qui fut son maître, sans doute à la même époque, et qui était, lui, un élève de R. Moïse ha-Cohen de Mayence[11] et d'Eliézer b. Joël ha-Lévi[12].

On cite comme un des maîtres de Méir son parent Samuel de Bamberg[13], fils de Baruch b. Samuel de Mayence. C'est un rabbin

1. *Ibid.*, 55, p. 173 : וכן דנתי בשכבר לפני הר"ר יצחק וכו'.

2. *Consultations*, éd. Prague, 111 (וה"ר יצחק מווירנא אומר) ; *Taschbeç*, 99 (וגם שמעתי מפי מל הר' יצחק מווירנא), 105 (אומר הרבי יצחק), 123 (והרבי יצחק פי' [?]) ; *Mordechaï*, *B. K.*, 41 (אמר לי מורי ה'ר יצחק מוינא בשם רבינו יונתן) ; *Hag. Maïm.*, ה' חמץ ומצה, VIII, 6.

3. *Mord.*, *B. B.*, 769.

4. Ce qui le fait penser, c'est que des consultations d'Isaac sont contenues dans les recueils des siennes : éd. Prague, nos 753, 973 (כך שמעתי מפי ר' לשון הר' יצחק ; cf. *O. Z.*, *Sanh.*, § 1 ; *Mordechaï*, *Sanh.*, 1001 ; *Teschoub. Maïm.*, ה' משפטים, n° 8) ; éd. Berlin, nos 516, p. 68 ; 520, p. 69 ; 108, p. 136.

5. Michaël, 518.

6. Isaac O. Z., partout où il le cite, fait suivre son nom de la formule זצ"ל ; il mourut donc avant la composition de l'*Or Zaroua*. Cf. *Jahrbuch*, p. 98.

7. *Semahot*, § 5 : שמעתי מפי ה"ר יוסף בן יצחק (*ibid.*, on voit que Joseph b. Isaac est un disciple de R. Simha) ; § 48 : וה"ר יוסף הביא ראיה. Cf. *Z. f. H. B.*, X, 18.

8. *Teschoub. Maïm.*, ה' אישות, n° 5.

9. *Consultations*, éd. Crémone, 43 : דע לך שהר' יעקוב מרישבורק הקשה לי בשכבר זאת הקושיא.

10. Back, 19, n. 2 ; Bamberger, *op. cit.*, n° 20.

11. *Consultations*, éd. Berlin, p. 305 (= *Taschbeç*, n° 322) : ואמר לנו הר"ר שמואל בר מנחם בשם ה"ר משה ; *Hag. Maïm.*, ה' שבת, XXIX, : הר"ר שמואל בר מנחם שאמר לו בשם הר"ר טשה מגו"ץ ז"ל. Dans *Taschbeç*, § 322, p. 52, וא"ל ה"ר [ ] בר נחמני בשם ה"ר משה מגר"ן, le nom de Samuel est tombé et le nom de la ville est corrompu.

12. *Taschbeç*, § 165 ; *Orh. Hayyim*, I, חולו של מועד (= *Kolbo*, n° 60, p. 49 *d*) : אמנם אומר מפי ה"ר שמואל מוונצבורק (מווירצבורק *O. H.*). Samuel Menahem est cité dans les *Tossafot* de *Yoma*, 40 *b* ; *Hag. Maïm.*, ה' שבת, XXIX, 20 ; *Taschbeç*, § 165 ; *Orhot Hayyim*, *l. c.*, et peut-être dans *Tossaf. Sabbot*, 41 *b* : ת"י בשם מהר"ש מירזבורק, qui est une glose. Le *Koré ha-Dorot*, 20 *a*, le confond avec Samuel de Falaise, Michaël avec Samuel de Bamberg. V. Zunz, *Ritus*, 217 ; *Ltg.*, 330. On ne peut croire non plus que, comme prétend le prouver Bamberger, *op. cit.*, p. 11, il soit identique avec Samuel b. Baruch (*Monatsschrift*, 1907, p. 113).

13. Back, 18, n. 2 ; Kohn, 149 ; Gross, *Z. H. B.*, XIII, 23. — Isserlès, dans ses Additions au *Yohassin*, le donne pour un élève de Raschi et pour l'auteur du *Séfer ha-Pardès*. Zunz lui attribue les *Likkouté Pardès*. Cf. Buber, Introduction au *Séfer*

souvent cité dans le *Mordechaï*, les *Hagahot Maïmoniot* et les Consultations; il correspondit avec Isaac Or Zaroua[1], Simha b. Samuel de Spire[2], Salomon de Vienne[3]; Méir cite ses écrits[4], rapporte ses opinions[5], qui sont le plus souvent des traditions de seconde main[6].

De Wurzbourg, Méir alla à Mayence, où il fréquenta l'école de son parent Juda ha-Cohen[7]. Ce rabbin, identique avec Juda b. Moïse b. Salomon ha-Cohen de Mayence[8], est un tossafiste allemand, dont les gloses sont citées dans la *Schitta Mékoubéçet* et sur le traité de *Baba Kamma*[9]. Disciple de Yehiel b. Joseph de Paris[10], de Joseph Clisson[11] il correspondit avec Isaac Or Zaroua dans l'affaire

Ha-Orah, p. 91. Le nom de Bamberg est écrit diversement : בבוענברק (*Consultations*, éd. Prague, 654), בבענברק (690), בבנבערק (743, 957), בבנבורק (éd. Berlin. 209, p. 229); dans le *Mordechaï*, outre les passages relevés par Kohn : בומבירק (*Sabbat*, 318), בונפיר (*B. B.*, 803).

1. *O. Z.*, I, 214*a*, 229 *b*.

2. Hayyim O. Z., *Consultations*, 60-64.

3. *Consultations*, éd. Prague, 690.

4. *Mordechaï*, *Berachot*, 245 : וכן ראה רבינו מאיר בכתב ה"ר שמואל מבוברק ; *Pes.*, 818 : מצאתי כתוב בשם ה"ר שמואל מבונברק.

5. *Mord. Guittin*, 544 : וכן שמעתי מקרובי ה"ר שמואל מבוניי ; *Consultations*, éd. Berlin, 209, 229 : וכן שמעתי מפי קרובי ה"ר שמואל מבבנבורק.

6. *Consultations*, éd. Berlin, p. 141, n° 17 : וכן שמעתי בשם מורי קרובי ה"ר שמואל וכן א"ל עמיתנו בשם רבינו ישעיה מטרנא (*Mord.*, *Guitt.*, 544) ; *Teschoub. Maïm.*, משפטים, n° 7 : ושמעתי כמו כן בשם מורי קרובי ה"ר שמואל מבבנברק זצ"ל ; *Consultations*, éd. Prague, 957 : וכן (כתב) ה"ר ישעיה מטרנא וכן שמעתי בשם הר"ר שמואל מבבנבערק ; éd. Crémone, 8, 205. *Mordechaï*, *Guittin*, 564 : וכן שמעתי שהיה עושה קרובי ה"ר שמואל מבייברק. — Remarquons à ce propos que Méir n'a pas correspondu avec Isaïe de Trani (*Schalschélet*, 23 *d*) et que ce n'est pas à un Isaïe qu'il communique une consultation d'Isaïe de Trani (l'Ancien, non le Jeune, comme le croient Kohn, p. 132, et Gross, *Zeitschr. f. Hebr. Bibliogr.*, XIII, p. 50, n. 7). Dans *Mordechaï*, *l. c.* (וכן הגיד לי ה"ר ישעיה משם רבינו ישעי' מטרנא), le nom d'Isaïe est dittographié ; dans les *Consultations*, éd. Berlin, on lit : וכן א"ל עמיתנו. — Faut-il voir un élève de Samuel b. Baruch dans Ascher b. Jacob ha-Lévi d'Osnabruck? V. Weisz, *Katalog der hebr. Handschr. und Bücher des Prof. D. Kaufmann*, p. 133 : מורי קרובי הר"ר שמואל מבבנברק בן הר"ר ברוך ממגנצא זצ"ל לא היה אומר פסוקים בכל המועדים. Ce passage est peut-être emprunté à un écrit de Méir. Sur le copiste Ascher d'Osnabrück, v. *Z. f. H. B.*, XI, 1907, 87.

7. Le document cité par Louria, *Consultations*, n° 29, le nomme comme maître de Méir avant Samuel Sire Morel.

8. Non avec Juda (b. Moïse ?) de Friedberg, comme l'admet Back, p. 18. L'Anonyme de Louria, *l. c.*, dit que Juda ha-Cohen de Friedberg fut l'élève de Juda Sire Léon ou d'Isaac de Dampierre (*Gallia*, 521), mais rien ne prouve qu'il ait été le maître de Méir. On ne sait d'ailleurs rien de lui. Il me paraît que le nom וירדיבורג n'est pas Friedberg (Zunz, *G. Z.*, 35, 47), mais plutôt *Wurzbourg*.

9. Zunz, *Zur Geschichte*, 42 ; Gross, *Gallia*, 528.

10. *Gallia*, *ibid.*

11. *Schibbolé ha-Léket*, II, § 45, d'après Buber, Introduction à cet ouvrage,

du massacre de Francfort en 1241 [1] et approuva ses décisions [2], ainsi qu'avec Hizkiyya b. Jacob de Magdebourg [3] et avec Samuel b. Abraham ha-Lévi de Worms [4]; enfin, il signa les résolutions des communautés à Mayence [5]. C'est un des principaux maîtres de Méir, qui cite les opinions qu'il lui communiqua [6], les décisions qu'il prononça [7] et les écrits qu'il laissa [8]. C'est lui que le document de la consultation n° 29 de Louria appelle R. Juda במייטי maître de Méir [9]

note 86 : וה"ר יהודה כהן בשם ה"ר יוסף לצין. Cf. Zunz, *Literaturgesch.*, 478, 612; *Gallia*, 595.

1. *Or Zaroua*, I, 213*a*; Hayyim O. Z., n°s 103, 221, 222; *Gloses des Schaaré Doura*, n° 39. Cf. *Rabiah*, 151, n. 34.

2. *Or Zaroua*, I, 208 *b*, 744, cf. Cons. éd. Crémone, n° 82.

3. *Consultations*, éd. Prague, 887. Dans l'éd. Berlin, 317, n° 384, il est question du divorce entre R. Isaac surnommé Bonfos (בופוש), fils de Juda ha-Cohen, et Hanna, fille de כ'ר' חזקיה; mais on ne sait si les pères sont identiques avec les deux rabbins célèbres.

4. *Consultations*, éd. Crémone, 140.

5. *Consultations*, éd. Prague, 1022; Moïse Minz, *Consultations*, 102.

6. *Consultations*, éd. Prague, 95 : אמר לי קרובי מורי ה"ר יודא כהן ז"ל; n° 227 : א"ל מורי קרובי ה"ר יהודה; ה"ר יודא כהן אמר; éd. Lemberg, 179 : וכן ראיתי פעם אחת שצוה מורי קרובי הר"ר יהודה הכהן ז"ל; Crémone, 95 : כהן זצ"ל; *Mordechai*, *Pesahim*, 915 : א"ל מורי קרובי ר' יהודה כהן; *Yeb.*, 125 : וכן כתב ר"מ וכן הסכימו רבינו יהודה ברבי משה.

7. *Consultations*, éd. Lemberg, 213 : עד שבא מורי קרובי ה"ר יהודה הכהן ז"ל; *Mordechaï*, *Baba Mecia*, I, 294 : וה"ר יהודה כהן מביא ראיה, *Baba Batra*, 722 : מכאן היה דן ה"ר יהודה כהן; *Hagahot Maïmoniot*, ציצית, I, מ : וכן דנתי לפני מורי קרובי ה"ר יהודה זצ"ל; *Taschbeç*, n° 45 : ע"כ היה מתיר מהר"ם אבל היה אומר שרבי יהודה היה אוסר.

8. *Tossafot Yoma*, 63 *b* : הקשה מורי קרובי הכהן ה"ר יהודה זצ"ל; *Consultations*, éd. Berlin, 319, n° 760 : כתב הר"ם בשם רבו הכהן; p. 159, n° 41; p. 161, n° 42 : מורי כהן צדק; *Orhot Hayyim*, I, ערבי פסחים, n° 9 : ה"ר יהודה כהן. On trouve des consultations de lui signées יהודה בר משה הכהן ז"ל, dans les *Consultations*, éd. Lemberg, 173; Berlin, p. 1, n° 2 (מספר אביאסף se rapporte à la suite). — Il est encore mentionné dans *Agouda*, *B. K.*, n° 127 : כתב הר"ם בשם רבו הכהן; Maharil, *Consultations*, éd. Hanau, n° 172 : הר"ם בשם הרי"ך; *Hag. Ascheri*, *Ketoubot*, XII, 16, d'après le *Mordechai* (מצאתי יסוד הרב הכהן). La consultation 891 de l'éd. Prague cite מרנא ר'יהודה הכהן. Zunz, *Zur Geschichte*, 51, nomme un Juda ha-Cohen (*Yoma*, 63 *b*, *Yebamot*, 6 *b*, *Baba Mecia*, 27 *a* (*Sota*, 38 *a* [ר"י]?), « peut-être celui de Friedberg ». Mais il pourrait plutôt être identique avec notre Juda ha-Cohen de Mayence.

9. ובימיהם היה ר' יהודה במייטי והר"ר שמואל בר שלמה הנקרא שיר אוריל ומשניהם קבל הר"ר מאיר. Gross, *Gallia*, 349, voit dans מייטי Metz et, en se fondant sur un passage également corrompu des *Tossafot Yoma*, 7 *b*, il parle d'un Juda de Metz, qui aurait vécu vers le milieu du XIIIe siècle suivant l'opinion de Zunz, *Z. G.* (51, *Koré ha-Dorot*, 16 *b*). Mais on ne trouve nulle part de savant du nom de Juda de Metz et du reste l'identification de מייטי avec מיץ est bien problématique. Il est certain que ces deux noms désignent Mayence. On peut citer d'autres altérations de ce nom : מגוץ dans *Hag. Maim.*, ה' שבת, XXIX, כ (כתב מהר"ם בשם רבו הר"ר שמואל בר מנחם בשם הר"ר משה מגוץ); מגרץ dans ברכות מהר"ם, éd. Riva, 10; מגרן dans *Taschbeç*, 322, p. 52; Moïse, גרינצין dans *O. Z.*, II, 11 *b*, גרנצא

et que celui-ci nomme une fois « mon maître Juda ממיץ »[1].

Suivant l'usage des étudiants allemands, Méir fréquenta aussi les écoles françaises. En France, il eut pour maître R. Samuel b. Salomon Sire Morel de Falaise[2], qui avait été le condisciple d'Isaac Or Zaroua en même temps que R. Yehiel b. Joseph Sire Vives[3]. R. Samuel demeura quelque temps à Paris[4] et fut, en 1240, l'un des quatre défenseurs du Talmud. Méir pourrait avoir suivi ses leçons à Paris, car il se réfère à R. Yehiel[5], qui était devenu, après la mort de Juda Sire Léon, le chef de l'académie de Paris. Mais les rapports de Méir avec R. Yehiel ne furent que fugitifs ; son véritable maître en France fut R. Samuel de Falaise.

A l'école de Sire Morel, Méir apprend à connaître Péreç b. Elia de Corbeil, avec lequel il entretint plus tard une correspondance[6] et qui le visita ensuite en Allemagne, peut-être à Rothenbourg[7]. Il

dans *Semahot*, p. 35, n° 68, מגרניש dans *Mordechaï, B. B.*, 886. Les *Consultations* de Méir présentent les orthographes suivantes pour le nom de la ville de Mayence : מוגנצא, éd. Prague, 805 ; מיינצא, *ib.*, 773 ; éd. Berlin, 319, n° 679 ; מעגץ, éd. Prague, 773, 898 ; מגנץ, *ib.*, 618, 890 ; מעגנץ, *ib.*, Prague, 650, 879, 935, et מעגנגץ, *ib.*, 805. Il est étrange qu'un nom si souvent cité aît pu être corrompu, comme l'observe Gross, *Gallia*, 137, mais ce savant lui-même offre d'assez nombreux exemples des altérations qu'ont subies du fait des copistes les noms de villes les plus courants. C'est ainsi qu'un mot comme גורניש désigne encore Mayence. Cf. *Gallia*, p. 136 et suiv.

1. *Tossafot Yoma*, 7 *b* : ומורי ה"ר יהודה ממיץ זצ"ל אמר לי מפי ה"ר וויש מאפרק זצ"ל. Mais dans ר' יהודה ממיץ il faut voir R. Juda de Mayence, ne fût-ce que parce que Méir ne cite nulle part un maître du nom de Juda de Metz. Quant à l'autre nom, Zunz, *Z. G.*, 56, le transcrit : Weis de אפרק ; Gross, *Gallia*, 23 : Vives d'York. Mais ces explications sont fragiles, le passage étant corrompu. Je considère וויש מאפרק comme le nom d'une ville allemande, peut-être ווירצבורק, ווירסבורק (cf. Benjamin de Tudèle, éd. Grünhut-Adler, 103). Le nom du rabbin est tombé après ה"ר ; peut-être faut-il restituer הר"ש (Samuel b. Menahem). Vives d'York est un inconnu né d'une conjecture.

2. *Gallia*, 478, 529. — Méir mentionne ses maîtres français dans ses *Consultations*, éd. Prague, 83 ; éd. Lemberg, 365.

3. *Monatsschrift*, 1904, 209 ; *Jahrbuch*, *l. c.*, 106, 107.

4. *Or Zaroua*, I, 67 *b*, 225. Yehiel b. Joseph et Samuel b. Salomon sont appelés חכמי פריש et רבותי שבפריש, *Or Zaroua*, *B. M.*, § 180. *Piskè Recanate*, n° 347 : רבני צרפת רבינו יחיאל ורבינו שלמה ב"ר שמואל (lire : Samuel b. Salomon).

5. Back, p. 22, n. 2. *Consult.*, éd. Berlin, 69, n° 521 (sans signature) : שאלתי את פי מורי ר'יחיאל ; *Mordechaï*, *Berachot*, VI, 32 (*Taschbeç*, 322) : וכתב ר"מ שרבינו יחיאל לא היה רגיל לאכול פרטרש. Bamberger (*Geschichte der Rabbiner Würzburg*, p. 16) écrit inexactement qu'en France Méir « étudia surtout sous la direction de R. Yehiel b. Joseph de Paris ». Cf. *Gallia*, 528.

6. *Consultations*, éd, Prague, 597 ; éd. Berlin, p. 163, n° 46 ; *Mordechaï*, *Guittin*, 616.

7. V. *Gallia*, 566. *Teschouh. Maim.*, הפלאה, 4 ; *Consultations*, éd. Berlin, p. 192, n° 97 (éd. Crémone, 194) : ורב גדול מצרפת היה באותה שעה במלכותינו והתירה וגם אני הסכמתי אחריו. Peut-être s'agit-il de R. Péreç ou de R. Eliézer de Touques.

y entre aussi en relations avec d'autres tossafistes français, Eliézer de Touques [1], Tobia de Vienne [2], Jacob b. Salomon de Courson [3] et d'autres savants avec lesquels il correspondit plus tard de Rothenbourg. Méir parle souvent de son séjour en France ; il rapporte ce qu'il y a vu [4] et ce que son maître lui a appris [5]. Samuel Sire Morel était en rapports avec des savants allemands, notamment avec

1. *Revue*, LIV, 107, 104, 105.

2. *Gallia*, 193.

3. *Ibid.*, 574. Il ne résulte pas de la consultation 144 de l'éd. de Crémone que Méir l'appelle son maître : elle n'est pas signée.

4. *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 857 : כשבאתי בצרפת ; *ibid.*, 878 ; *Consultations*, éd. Lemberg, 365 : מפי מורי שיחו' ששמע מפי רבו בצרפת ; *Taschbeç*, 480 : וכן ראיתי בצרפת נעתק ממכתב יד מהר"ם ז"ל ; éd. Crémone, 36 : ואני הייתי בצרפת ; כשהייתי בצרפת ראיתי תשו' בשם ר' תם ; *ibid.*, 37 : בבית מורי רבינו הגדול זצ"ל וכן היה נוהג ; *ibid.*, 126 : אמנם ראיתי מורים בצרפת להשכיר לפרנסה ; éd. Prague, 45 : ראיתי בצרפת ; *Tour Or. Hayy.*, 680 : כשהייתי בצרפת ; *Hag. Maim.*, *Sabb.*, v, צ : ראיתי בצרפת (*Consultations*, éd. Prague, 45 ; éd. Crémone, 177) ; *ibid.*, vi, 6 : ומורי ר' מאיר אומר כי בצרפת היו נוהגים היתר בבית מורי (éd. Prague, 92 *i. f.* ; éd. Crémone, 4) ; éd. Lemberg, 121 : ראיתי בצרפת מורי ; ראיתי מחלוקת גדול בצרפת הר"ר שמואל זצ"ל. — Dans les *Consultations*, éd. Berlin, p. 317, n° 383 (glose, sans signature), on lit : וראיתי מעשה לפני מורי השר בבית חתני (!) שהיו בביהכ"נ שלו ביום ב' והיה לשם מו' הח"ר אלעזר הכהן ויצא מביהכ"נ וכל שאר הכהנים כדי להניח לעמוד כ' חתנים עכ"ל. Comparer à cette relation intéressante la consultation n° 17 de l'éd. Prague : וכן היה מעשה שני חתנים בווירצבורק. Peut-être faut-il voir dans מורי השר Samuel b. Menahem, ce qui concorderait bien avec la mention d'Eléazar ha-Cohen. Celui-ci pourrait, en effet, être identique avec Eléazar b. Juda ha-Cohen de Cologne (*Brisch*, II, III), avec lequel Méir correspondit plus tard (*Consultations*, éd. Prague, 698). Il parle ici de la maison de son beau-père, dans laquelle se trouvait un oratoire. Il n'est pas impossible que Méir se soit marié à Wurzbourg et soit allé ensuite en France (cf. *Taschbeç*, n° 6). Mais ce sont là de simples conjectures, la glose n'étant pas signée. Il est vraisemblable que מורי השר désigne Samuel Sire Morel et qu'il faut lire חתנו. Le beau-père de Samuel Sire Morel s'appelle Abraham b. Hayyim (*Gallia*, 479).

5. *Consultations*, éd. Prague, 138 : כך קבלתי ממה"ר שמואל מצרפת ; 146 : וכן קבלתי ממורי ה"ר ; וכן קבלתי ממוהר"ר שמואל זצ"ל ; éd. Crémone, 57 : שמואל בר שלמה זצ"ל ; éd. Lemberg, 157 ; éd. Crémone, 191 ; *Tossafot Yoma*, 42 *a* : ואמר לי מורי הרב ר' שמואל בר שלמה בשם הרב יוסף קלצון. *Mord.*, *Houllin*, 1005 : וכ"כ מהר"ם להיתר בשם רבו השר משה רבינו יוסף קולצון ; משה est une corruption de משם ou משום, car Moïse de Coucy ne fut pas le maître de Méir et השר est הר"ש, c'est-à-dire R. Samuel. *Mordechaï*, ערבי פסחים, 301 : וכתב מור"ם דהמקדש בבית הכנסת לא ישתה וה"ר שמואל היה אומר בשם השר מקוצי... *Hag. Maïm.*, *Abel*, XI, 7 : שא"ל ה"ר שמואל בשם ריצב"א ; *Semahot*, n° 40 : כך א"ל מורי ה"ר שמואל בר שלמה ; n° 48 : ומורי ה"ר שלמה בר שמואל(lire שמואל) בר שלמה אמר לנו בשם ר' יצחק בר אברהם. Ainsi Méir tient de son maître des enseignements de Joseph Clisson, de Simson de Coucy et d'Isaac b. Abraham ; *Consultations*, éd. Lemberg, 473, 483 ; éd. Berlin, 65, n° 509 : לשון ה"ר שמואל מפלייזא. Enfin, Méir a copié pour son usage des consultations de Simson b. Abraham, cf. Moïse Minz, *Consultations*, n° 96. Cf. Kohn, 31, n. 6, 54, n. 1.

Eliézer b. Joël ha-Lévi [1] et Isaac b. Moïse [2]; une question lui fut adressée de Magdebourg du temps que Méir étudiait auprès de lui [3]. Mais il est douteux qu'il ait correspondu avec Baruch b. Méir [4].

Il reste encore un point à examiner : qui est Samuel de Château-Thierry, que Méir nommerait comme son maître ! Back [5] invoque cette citation des *Tossafot Yom Tob* (sur *Negaïm*, I, 1) ומהר"ם כתב וז"ל ומורי הרב ר' שמואל זצ"ל מקשטילטירי פי' לנו בשבועות וכו' et il ajoute [6] que ce Samuel « est encore connu comme un des défenseurs du Talmud sous saint Louis ». Mais ce passage ne prouve pas que Samuel de Château-Thierry ait été le maître de Méir, car c'est une citation des Tossafot de R. Samuel sur *Schebouot*. Quoi qu'il en soit, ce Samuel serait-il Samuel d'Évreux ? Rien ne prouve que Samuel d'Évreux demeurât à Château Thierry, comme l'écrivent Zunz et Gross [7]. Dans la consultation n° 29 de S. Louria on lit seulement : אחרי ר' יהודה מלך ר' יחיאל והר' יהודא במילון והרב שמואל בכרך טיירי. Samuel de Château-Thierry a-t-il pris part à la controverse de 1240 sur le Talmud ? D'après la relation hébraïque [8], les défenseurs du Talmud furent Juda b. David (de Melun), Samuel b. Salomon, Yehiel et Moïse de Coucy. Graetz [9] identifie ce dernier avec Samuel de Château-Thierry, sans doute parce que l'Anonyme de Louria cite les trois défenseurs à la suite l'un de l'autre. M. Gross [10] fait valoir, par contre, que Samuel b. Salomon est d'ordinaire Samuel Sire Morel *de* Falaise ; M. Liber me fait remarquer, dans une lettre, qu'on cite Sire Morel *de* Falaise (מפליזא) et Samuel *à* Château-Thierry (בכרך טיירי), leur identité serait donc parfaitement possible. Il nous paraît donc vraisemblable que Samuel de Château-Thierry, qui n'est cité que rarement, est Samuel b. Salomon Sire Morel. Il peut avoir été de Falaise et s'être établi à Château-Thierry.

1. Gross, *Elieser b. Joel Halevi*, 78.
2. *Or Zaroua*, I, 223 *a*.
3. *Consultations*, éd. Lemberg, 386 ; *Teschoub. Maïm.*, אישות, n° 28 ; Hayyim O. Z., 147.
4. *Consultations*, éd. Berlin, II, 54 (sans signature) : וביוצקי מים ע"ר רבותי בצרפת זכורני ששאל מורי אבי זלה"ה את מורי הרב זצ"ל. Mais s'agit-il de Baruch ?
5. *Op. cit.*, p. 24, n. 1.
6. *Ibid.*, n. 2.
7. *Z. G.*, 38 ; *Gallia*, 258.
8. *Vikkouah*, éd. Thorn, p. 1 ; éd. Wagenseil (dans les *Telea ignea*), p. 6.
9. *Geschichte*, VII, 2e éd., 105.
10. *Magazin*, IV, 179 ; *Monatsschrift*, 1869, 148.

On sait que cette controverse se termina par l'autodafé du Talmud; c'est peut-être comme témoin oculaire de cet événement, dont la date est incertaine[1], que Méir composa son élégie שאלי שרופה.

(*A suivre.*)

J. Wellescz.

1. Graetz, *op. cit.*, 107 et dans la Note 5, admet la date de 1242, année de l'autodafé du Talmud. Mais le *Schibbolé ha-Léket*, § 263, et le *Tanya*, § 58, indiquent le 9 Tammouz (17 juillet) 1244. C'est la date que donne Zunz dans la *Synag. Poesie*, tandis que dans la *Literaturgesch.*, 361, il donne celle de 1254. Cf. *Monatsschrift*, 1869, 97. Mais y a-t-il eu un second autodafé du Talmud sous saint Louis? V. Is. Loeb, *Revue*, I, 193-195.

LES POÉSIES INÉDITES

D'ISRAEL NADJARA

Israël Nadjara a édité en 1587, à Safed, cent huit de ses poèmes religieux sous le titre de *Zemirot Israël*[1]. Douze ans plus tard parut à Venise[2], sous le même titre, un recueil méthodique de ses poésies. Cette collection est divisée en trois parties; la première (עולת תמיד) contient deux cent vingt-cinq pièces; la seconde (עולת שבת), qui se compose d'hymnes sur chaque section sabbatique, comprend cinquante-quatre numéros; la troisième (עולת חדש) est consacrée en majeure partie aux fêtes et forme soixante-sept morceaux[3]. La deuxième et la troisième parties ont chacune un frontispice spécial[4], mais la pagination du volume est continue (81-96 et 97-136), bien que les poésies aient une numérotation distincte. Quelques années plus tard, Israël Nadjara fit suivre cette édition de ses poésies de celle de ses écrits en prose, intitulés מימי ישראל[5]. La continuation de la pagination (137-171) fait de ce volume, qui parut chez le même éditeur, une partie intégrante du recueil poétique. Il avait déjà été annoncé à la fin de ce dernier, mais l'impression dut probablement en être différée, peut-être parce que les frais d'impression, qui avaient été avancés au poète

1. V. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1170.

2. Chez Juan di Gara. Le frontispice indique Damas comme lieu de séjour de l'auteur (ישראל נאגארה יצ"ו בעיר דמשק). Correcteur Isaac Gerson.

3. Donc 346 poèmes en tout. Sur le frontispice, le nombre total est indiqué par les mots בשם ה', soit 347, évidemment parce que le poème préliminaire est compté dans ce nombre.

4. Le frontispice de la première partie porte la date de 359 (1599), celui de la seconde la date de 360 (1600).

5. Le frontispice porte la date de 365 (1605) et indique toujours Isaac Gerson comme correcteur. Tandis que sur le titre des זמירות ישראל on parle du poète à la troisième personne, ici c'est Israël Nadjara qui parle de lui-même à la première personne. Dans les vers qui se trouvent au frontispice le poète fait allusion à la ville qu'il habite, Damas.

par les frères Ephraïm et Manassé Katsin pour l'édition de ses œuvres poétiques [1] dépassaient ses ressources [2].

Cette édition des poésies, parue du vivant de l'auteur, fut suivie, deux cent cinquante ans après, d'une collection plus petite, intitulée פזמונים [3], tirée d'un manuscrit de la Bibliothèque de la Cour à Vienne. Elle se compose exclusivement de poèmes qui ne se trouvent pas dans les *Z. I.* [4]. Le dernier poème de la collection [5] s'arrête au milieu. Il figure en entier dans un manuscrit de Kaufmann qui va être décrit tout à l'heure. Il est évident que le manuscrit de Vienne contenait primitivement un nombre plus considérable de poèmes. Il est naturel de rapprocher cette collection plus petite des poèmes de Nadjara de la collection שארית ישראל dont parle Azoulaï [6]. J. Fürst désigne cette dernière comme « la seconde partie » des *Z. I.* et ajoute que Salomon Dubno (Catalogue de ses livres, p. 58) la possédait [7]. Ce manuscrit possédé par S. Dubno devint très vraisemblablement la propriété du Bêt-Hamidrasch de la communauté allemande d'Amsterdam [8]. C'est d'après ce manuscrit que Léopold Dukes [9] publia en 1843 un poème de Nadjara, notant à ce propos que le manuscrit n'est pas complet et contient soixante et quelques poèmes, et d'autre part, qu'il porte le titre de חלק ב׳ מזמירות ישראל (c'est sur ce titre que repose l'indication de Fürst). Sabbataï Bass prétend que l'ouvrage a été imprimé à Venise et cette indication en l'air semble avoir été prise au sérieux par Goldenthal [10].

Le titre de שארית ישראל donné à une collection de poèmes d'Israël Nadjara reparaissait tout récemment dans le Catalogue des manuscrits hébreux du regretté David Kaufmann [11]. Le contenu du

1. Israël Nadjara les remercie en prose et en vers dans l'introduction des *Zemirot Israël*.

2. C'est à tort que Steinschneider, *loc. cit.*, note qu'il manque à la fin des מימי ישראל la suite de la table des *Zemirot Israël* et le petit écrit de Nadjara intitulé משחקת תבל. Son exemplaire était incomplet à la fin.

3. Le titre allemand est : *Hymnen des R. Israel Nagarah.* Zum erstenmal herausgegeben von M.-H. Friedländer, Vienne, 1858.

4. Nous désignerons ainsi désormais le recueil *Zemirot Israël ; P* indiquera les *Pizmonim* édités par Friedländer.

5. *P*, 120. D'après la description que donne Goldenthal du manuscrit (Catalogue, Vienne, 1851, p. 49), la dernière pièce serait le n° 122, non le n° 120.

6. Ed. Benjacob, II, 24*a* : ועוד יש חלק שני מפיוטיו בכ״י ונקרא שארית ישראל.

7. *Literaturblatt des Orients*, IV (1843), 651, dans une recension de l'édition des *Z. I.* de Belgrade (1837-1839).

8. Salomon Dubno termina ses jours à Amsterdam. — Voyez l'Appendice.

9. *Literaturblatt des Orients*, *ib.*, p. 526.

10. *Loc. cit.*

11. Max Weiss, *Catalog...* (Francfort, 1906), p. 158.

n° 438 est ainsi indiqué : « Hymnes et chants d'Israël Nadjara sous le titre de שארית ישראל וזמירות ישראל ; » celui du n° 437 : « Hymnes et chants synagogaux d'Israël b. Moïse Nadjara sous le titre de שארית ישראל וזמירות ישראל. » J'ai examiné ces deux manuscrits, qui appartiennent maintenant, avec la précieuse collection tout entière, à l'Académie des Sciences de Hongrie, et je suis arrivé à une conclusion aussi agréable que surprenante.

Le n° 438 contient effectivement le *Scheérit Israël* mentionné par Azoulaï et est une copie *écrite par l'auteur lui-même,* tandis que le n° 437 renferme une partie des poèmes d'Israël Nadjara qu'on trouve dans l'autre manuscrit, à côté de poèmes d'une provenance différente. Décrivons d'abord le recueil poétique le plus considérable, celui qui se présente comme un exemplaire autographe du poète.

Le n° 438 est un beau volume petit in-quarto élégamment relié. Les deux cent cinquante-cinq feuillets numérotés sont précédés de cinq feuillets non paginés ; sur le troisième de ceux-ci le dernier possesseur a inscrit une note sur l'acquisition du manuscrit [1]. L'ouvrage qui forme le principal contenu du manuscrit commence à la p. 1 *a*, mais sans titre. Le frontispice a certainement existé autrefois. C'est une main postérieure qui a ajouté dans la marge supérieure ce titre : זמירות ישראל ושארית ישראל [2]. Mais le véritable titre, attesté authentiquement, se lit ensuite : à côté des titres de deux chapitres se trouve celui de l'ouvrage tout entier : שארית ישראל מזמירות ישראל [3]. Le titre complet de l'ouvrage figure aussi comme titre en tête de quelques pages. Il fait évidemment allusion au recueil *Z. I.* imprimé : les poèmes réunis dans cette nouvelle collection, qui forment « le reste des poèmes » d'Israël Nadjara, sont désignés par l'expression biblique [4] « Reste d'Israël ».

La courte préface [5] nous révèle dès les premiers mots que c'est la

1. « הובא אלי מירושלים ביום שנכפל בו כי טוב כ"ד ניסן תרמ"ג לפ"ק אני דוד קויפמאנן. Budapest, 1. Mai 1883. »

2. L'indication du Catalogue est donc inexacte.

3. P. 91 *a*, en tête du chap. v ; p. 237 *a*, en tête du chap. xiv.

4. Mich., ii, 12.

5. אמר הכותב האלהים אינה ויתן בפי שיר ורננה. ויזכני להיות פה פוצה פה ומצפצף שיר מרוצה ומעושה לרומם להדר ולנשא לעושה מעשה בראשית ולהזכיר תהלות יי' על כל מה שברא יום יום לצפירת תפארה כדאיתא בגמרא על ברוך יי יום יום כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו ואף גם זאת נלמד מהלל נחמד מאנשי מעמד אשר היו מתפללים על הבריות כדאיתא במס' תעניות. Le passage cité du Talmud se trouve *Berachot*, 40 *a*. Quant à la citation de *Taanit*, elle est introuvable sous cette forme ; les membres du *ma'amad*, d'après *Taanit*, iv, 3, lisaient chaque jour de la semaine les versets du premier chapitre de la Genèse, mais même le Talmud, *Taanit*, 27 *a*, ne parle pas de prière en faveur des créatures.

main du poète lui-même qui a tracé les beaux caractères de ce manuscrit Car lui seul peut se désigner sans plus comme « l'écrivain » de ces lignes. Un copiste aurait nommé d'abord le poète ou aurait ajouté une eulogie au mot הכותב. Le contenu de cette préface montre qu'elle se rapporte non à l'ouvrage tout entier, mais au chapitre introductif qui suit immédiatement. En effet, ce chapitre contient d'abord six hymnes pour les six jours de la semaine, se rapportant à l'œuvre de la création de chaque jour. Le poète a puisé l'idée de ces développements, comme il le dit dans la préface, dans des enseignements talmudiques, mais c'est à l'inspiration poétique, affirmée avec une conscience sûre, qu'il doit l'impulsion intérieure. Les différents poèmes consacrés aux jours de la semaine sont appelés בקשה (prière, oraison) [1]. Ils donnent en acrostiche le nom de l'auteur (ישראל) et chaque morceau est suivi de versets bibliques appropriés, comme dans les poèmes de la première partie des *Z. I.* Les morceaux sont numérotés et commencent ainsi :

א	אשחר בית אל המיוחד	וארנן בקר יום אחד
ב	לאל אחד ואין שני	אזמר בקר יום שני
ג	אבא ביתך אל קדושי	אודך בקר יום שלישי
ד	שעה שועי בהביעי	אודך בקר יום רביעי
ה	בשיר חדש אעיר רחשי	אעיר בקר יום חמשי
ו	נפשי בהוד אל חי שישי	פצחי שיר בקר יום ששי

Le sixième poème est immédiatement suivi, sans titre spécial, de cette remarque de l'auteur : « Dieu m'a donné la grâce de composer de nouveaux poèmes pour toutes les néoménies : une prière silencieuse, convenable et belle, pour chaque mois. Ils doivent être récités la veille de chaque mois [2]. » Suit un hymne intitulé רה לר"ח ניסן qui célèbre Nissan comme le mois de la délivrance et dont voici le début :

אל אל צאנו ירים ניסן אעתר בראש חדש ניסן

En acrostiches, le nom d'Israël. Puis vient un autre poème sur Nissan mois du printemps [3]; il commence ainsi :

ידיד נפש אב הרחמן משוך עבדך אל רצונך

1. וזאת הבקשה ליום אחד ; ליום שני..., etc.

2. נתנני אלהים לעשות פיוטים חדשים לכל ראשי חדשים דבר נאה ומתקבל בלחשו למדי חדש בחדשו ושייך למשמרת ראשי חדשים לאמור אותו במקום ערב ראש חדש. Après le mot במקום il faut sans doute suppléer עולת החדש.

3. Voici un passage de ce poème :

הדור נאה זיו העולם נפשי הולת תהלתך
אנא אל נא רפא נא לה בהראות לה נועם זיוך

La fin de ce poème manque; car nous constatons ici pour la première fois que la nouvelle œuvre de Nadjara ne s'est pas conservée au complet. La pagination continue du volume cache de grandes lacunes; elle n'est pas originale, mais a été ajoutée de seconde main. C'est ainsi que les trois premiers feuillets, qui viennent d'être décrits, sont suivis du feuillet 4, bien que le poème sur Nissan coupe court et que ceux des onze autres mois manquent totalement.

Il convient donc, avant de continuer à indiquer le contenu du *Scheérit Israël*, de décrire ici l'état du manuscrit tout entier. Les feuillets qui contiennent des parties de l'œuvre de Nadjara sont les suivants : 1-14, 21-22, 49-51, 59-78, 84, 91-96, 104-118, 128-138, 139-155, 156-161, 175-189, 199, 200, 203-208, 216-220, 229-232, 237-245, soit 146 feuillets en tout. Un nombre considérable de feuillets paginés manquent (25, 29, 30, 34, 37-39, 41, 42, 47, 48, 94, 154, 155, 209-211, 213-215, 224, 227, 228); d'autre part, on trouve aussi des feuillets non paginés. On doit donc se représenter ainsi la formation de ce volume : le manuscrit original de Nagara, devenu défectif et qui comprenait entre chaque chapitre des feuillets blancs, fut complété par de nouveaux feuillets et le tout fut paginé. Puis, de nouveau, le volume fut endommagé et des feuillets se perdirent. Une dernière main le mit en ordre et lui donna la reliure qu'il a conservée. A cette occasion des feuillets furent intercalés entre les feuillets déjà paginés. Dans le stade moyen de ce processus, il se produisit quelques erreurs attestées par la pagination : Parmi les feuillets appartenant au manuscrit original, celui qui porte actuellement le numéro 84 aurait dû venir après le 208e ; de même le 69e devrait précéder le 68e, tandis que le 200e devrait se trouver entre le 189e et le 190e. Quant aux parties du manuscrit qui ne sont pas occupées par le recueil de Nagara, elles ne sont restées vides qu'en petite partie; la plupart des feuillets sont remplis par d'autres poèmes. Plus loin nous analyserons brièvement le contenu de cette partie de notre exemplaire. Le manuscrit primitif, écrit de la main du poète, tranche nettement sur les éléments étrangers appartenant à différentes mains par la calligraphie, le soin et l'élégance uniformes aussi bien dans l'écriture que dans la division des hémistiches, qui concorde complètement avec celle des *Z. I.*

Les lacunes qui affectent le *Scheérit Israël* dans notre manuscrit ne sont heureusement pas tellement graves qu'il soit impossible de donner une description exacte de l'œuvre. La partie de beaucoup la plus considérable de cette seconde grande collection de poèmes, réunie après l'achèvement des *Z. I.*, est conservée ici dans la copie

de l'auteur lui-même. Il est dommage seulement que la préface de l'ouvrage, qui formait peut-être une introduction étendue, soit perdue. Mais même dans l'état actuel nous reconnaissons distinctement le cadre qu'Israël Nagara a donné à son second recueil. Il a partagé les poèmes — sans compter ceux des jours de la semaine et des néoménies, qui forment une introduction — en quatorze chapitres correspondant aux quatorze modes qu'il leur destinait et qui sont mentionnés pour la plupart en tête des poèmes du *Z. I.* et du *P.* Malheureusement on n'a pas encore fait, que je sache, d'étude sur leur signification. Peut-être la liste complète qui en est donnée ici pour la première fois provoquera-t-elle des recherches, qu'il faudra étendre aussi aux mélodies que Nagara nomme dans les titres de ses chants et qui seront mentionnées tout à l'heure. Je suis obligé de me contenter d'expliquer lexicographiquement, dans la mesure du possible, les différents termes qui servent à désigner les modes.

Dans l'analyse que je vais faire du nouveau recueil poétique d'Israël Nagara, je reproduirai le titre de chaque chapitre et le court poème introductif, ainsi que les premiers vers des poèmes appartenant au chapitre avec la numérotation du poète lui-même. La numérotation des chapitres a été ajoutée par moi.

I

POÈMES DU MODE DE RAST

(4 *a*-14 *b*)

פתיחה אל קול הברת ראשט[1]

א	עורי עורי דבורה דברי[2]	כי הוד והדר ירשת
	העת אל יה דרשת	עורי עורי
	יחיד ועני אני לבי ובשרי	ועמך אהיה בחברה
	שגיא שם אלהינו נזכיר בשרי	שם אל הגדול נאזר בגבורה

1. ראשט, qui rime dans le poème introductif avec רַשְׁתִּ־, est évidemment le mot persan *râst*, « nomen soni musici » (Vullers, II, 6 *a*). Le שׁ rime souvent avec le שׂ chez Nadjara. Peut-être lisait-il lui-même le nom du mode : *rast*. L'orthographe avec ט, au lieu de ת, prouve qu'il ne connaissait pas le mot persan et qu'il l'écrivait d'après l'ouïe.

2. Nadjara apostrophe son âme sous le nom de Débora, la femme prophète et poète. L'âme occupe ici la place de la Muse, comme dans l'exorde de la Messiade de Klopstock.

רבם צבאך וצא כבודי עורי כי מיני ומינך[1] יתקלס אל נורא
אל תכליתך ביני[2] וראה הדורה למה זה ממלונך נגרשת
ב יעלת צבי איומה פה[3] כלבנה
ג יסמר שערת בשרי בראות עבד רד בשרי
ד יחיד נמצא קדמון לא גוף יוצר כל ממעשיך נבוארת
ה יחיש אל סוכת עם אביון לקומם
ו ישמעו ענוים שירה וישמחו להלל
ז ישי הוא שי מאויי לחמו לחמי ושקויי
ח ידה כבלי תחיר בפדות אשתעשע
ט ימן אל מן אל עם אומל שומר ברית פרע ומכל
י חצבי לנהרא דמיא וחצבי כגני ליא[4]
יא יונדה חלי לאלי מחוללי מצילי ודל לי
יב יה שמעה הקם דגל מרכבי קומה נטה ידך
יג לי שמעה גואלי צור משגבי
יד ידד מעיני שנתי אזמר לך כל שנתי
טו הודו ברכו ידידים את שם אל נורא תהלות[5]
יו נפשי אויתיך בלילה אלי רוחי בקרבי אשחרך
יז לגן רענן ומתערה באי צביה[6]
יח יחרד לבבי ממקומו יתר
יט ידה נתן לשכוי בינה לזמור ולרננה
כ יודו שפתי בעודם לשם בם ניבם והודם
כא לך צורי בשרי כמה לך אשיר ואזמרה
כב יעף בלב זעף וסר ובבור תקותי הוא נאסר
כג יאיר כמו מנורה מאוד יפעתך יפתי
כד ידידים לאל נבחרו ובהם אל מכל[7] חפץ
כה יודוך שפתי יום יום ופי צדקתך יביע

1. C'est l'expression araméenne, mais qu'il n'est pas difficile de lire en hébreu, tirée de la phrase talmudique (*Meguilla*, 14*b*, etc.) : מיני ומינך תסתיים שמעתא.

2. C'est ainsi que je lis au lieu de בני ; le mot suivant devrait être correctement וראי.

3. Lire יפה au lieu de פה (Cantique, VI, 4). Dans *P*, où ce poème est imprimé en tête, il y a également פה, qui ne donne aucun sens. Cet exemple comme celui de la note précédente et ceux qui seront encore signalés montrent que l'auteur lui-même, copiant ses poèmes, n'est pas à l'abri des fautes.

4. D'après *Berachot*, 58*a*. Le poème est en araméen. Il figure dans *P* sous le n° 27. Mais, chose singulière, il est incomplet ici ; les quatre dernières strophes, qui contiennent la seconde partie de l'acrostiche ישראל חזק, manquent. Il y avait donc un autre recueil dans lequel le poème était complet et dont dérivait le ms. de *P*. V. les deux notes suivantes.

5. Dans *P*, où ce poème est édité sous le n° 12, il est plus long d'une strophe qu'ici.

6. La dernière strophe manque ici. Le poème est complet dans *P*, n° 6.

7. Dans *P*, n° 16, il y a עם après מכל.

כו יתנו בברותי רוש לצמאי ישקוני חומץ
כז יה חונן דל ולדור דורשיו הוא נדרש
כח ירא חרד קמתי מלכי באתי לדרוך דלתיו
כט יום יום שם קדשך אודה רם שוב לשכון בין בדי
ל יאור עיני שבה וכמו נהר דמעי על לחיי יורד
לא יהגה חכי שיר דבר על אופניו דבור[1]
לב יריבי ריב והפל שן צר לי שניו יחרוק
לג יפה דוד לך אשא עיני קום לי אזרח אור קדור
לד ישעשעו נפשי שירים רוממות אל בגרונם
לה יפר מחשבת דורשי אובות רב עלילה
לו יפו לי רגלי מבשר ומה נאוו על ההרים
לז יפה בואי אל גנתך שם נטעתי שתילי
לח יחיד רב מושל על כל בגאונו ולא יש יד על ידו מושלת
לט יברך כל בשר יאמר ברוך חכם הרזים
מ יט אזנו לי מהולל ובימי אקרא
מא יפטירו שפתי לאל שיר תהלה
מב יה שלם ישלם באיש גואלי ואל תעזבני אלי אלי
מג אתן לאלי ירמי ולילי שיר להללו קודם אפינדי[2]
מד מהר יונתי תמתי אבנה עירך ברנה
מה מלכי דר מעונה שור יונה מעונה
מו אקוד לפניך קדושי אתחנן בכל חנון

Sur ces quarante-six poèmes, trente-huit présentent en acrostiche le nom du poète, soit ישראל בן משה (2, 3, 4, 6, 24, 30, 31, 32-35, 37, 38, 40), soit ישראל (1, 5, 7-11, 14-18, 19-23, 25-29, 36, 39). Quelques-uns n'ont pas de nom en acrostiche (18, 43, 45); un seul est alphabétique (21). D'autres noms sont donnés en acrostiche par les nos 12 (Isaac), 13 (Lévi b. Israël), 41 (Juda), 42 (Moïse), 44 (*idem*), 46 (Moïse Juda). Nous ne pouvons dire ce que représentent les noms étrangers en acrostiche dans un recueil de poèmes d'Israël Nadjara. A part Lévi b. Israël, qui est peut-être le nom de l'arrière-grand-père d'Israël Nagara (son père s'appelait Moïse b. Lévi), et

1. *P*, 19, a une strophe de plus que notre ms. Elle complète l'acrostiche ישראל בר משה par חזק.

2. C'est le mot turc qui signifie Seigneur : Efendi. Il forme la rime de tout le petit poème, dont voici les autres vers :

לבי ועיני נגד יי׳ — קול תחנוני קבל אפינדי
יחל ישראל אל עיר אריאל — ויבוא הגואל משיח אפינדי
יקבוץ פזורים גואל אסירים — הקם לנופלים מהר אפינדי
וכני ונפשי אשאל קדושי — ולבנות מקדשי מקדש אפינדי
חוסה ורחם על עמך תנחם — כי אין מנחם בלתך אפינדי

Ici, « Efendi » désigne toujours Dieu !

le double nom du n° 46, les autres sont souvent nommés comme auteurs de pioutim. Ces poèmes qui portent d'autres noms ne se distinguent en rien dans leur caractère de ceux d'Israël Nadjara.

Dix-huit poèmes de ce premier chapitre se retrouvent aussi dans la collection plus petite éditée par Friedländer (*P*). Ce sont les n°s 2 (*P*, 1), 3 (2), 4 (3), 5 (4), 6 (21), 10 (25), 15 (12), 16 (14), 17 (6), 21 (20), 22 (17), 24 (16), 25 (8), 26 (15), 27 (7), 28 (13), 31 (19), 36 (11).

II

POÈMES DU MODE DE PENDJIKA

(21 *a-b*)

De ce chapitre un seul feuillet est conservé dans notre manuscrit, et encore est-il fortement endommagé. Il contient quatre poèmes, qui portent les numéros א à ד. Il n'y a pas, comme dans le chap. I, de titre suivi d'introduction. Heureusement le ms. Kaufmann 437, déjà mentionné, complète ici le ms. 438. Un chapitre (23 *a*) y débute par ce titre : פתיחה לקול הברת פינגיקה[1] פזמונים, qui est immédiatement suivi de trois poèmes; or, ceux-ci sont identiques avec les trois premiers de notre feuillet :

א חוסני חנני כאז ענך חונה חנון
ב יונה נעה נדה לה רעדה במקום גולה שוכנה חוץ מקנה
ג ירויון דשן ביתך נחל עדניך תשקם

Le quatrième poème, qui manque dans le ms. 437, commence ainsi :

יחלוף עלי ידידי נתן ריחו מר עובר

Les n°s 2 et 3 présentent en acrostiche le nom entier du poète : Israël b. Moïse; le n° 1 n'a pas d'acrostiche Du n° 4, on ne peut lire que le commencement et la fin.

1. Encore un mot perse, qui se rattache à *pandj*, cinq. Mais je ne l'ai pas trouvé dans le dictionnaire. Tout au plus pourrait-on en rapprocher پنجهٔ کبك دری, « nomen septimæ viginti melodiarum citharoedi Barbud » (Vullers, I, 376 *b*).

III

POÈMES DU MODE DE MAHOUR

(49 *a*-51 *b*)

פתיחה אל קול הברת מאהור[1]

א חוקר כליות ומבין כל הרהור שלח משיחי
נחפז ומהור[2] חוקר כליות
יבוא קל כצבי לפדות צביה עמו לחברה יבוא אליה
שופר בפיהם בלי דומיה להקיץ שוכבי עפר תחתיה
רצים לקבץ ישבים בשביה נדחים בכל קצוי נשיה
אל מהר תקים גדר דחויה עם מכל עמים נדלח ודהור[3]
ב יהי נא מהלל פי לך רצוי חנון הללי
ג יוצרי אורי ממי אירא אורי עזרי ממי אפחד
ד ידה אל סלעי מצודתי זכור אב את בנו עקד
ה יוצר נשמתי מה רב טובו
ו יום אידם חוש אל עם איש שדה החריב אולמי
ז ירום אלהי ישעי מרום רוחי ושועי
ח ימימה תמימה ונעימה עדינה בואר נא עימי
ט יבוא דודי צח ואדום עטי ועדיי אעדה
י יה אל מגן להולכי תום הולכי תום[4]
יא יחיד אני אני צופה מתי עשקי יהי דרוש
יב יודע כל תעלומה לריב ריבי קום כגיבור
יג יהללו אל במחול ובכינור זמרו לו
יד יחזיק רטט נודך לבי ובקרבי[5] ביתר
טו ילבשו בושת וכלימה המגדילים עלי

Le dernier poème se termine à la page 51 *b*, mais sans l'indication de la fin du chapitre. Il y avait donc d'autres numéros, qui manquent maintenant. Des quinze compositions qui restent, huit (2, 3, 5-7, 13-15) donnent en acrostiche le nom complet Israël b. Moïse, les autres ont seulement Israël Six d'entre eux sont publiés dans *P* : 3 (29), 8 (28), 9 (32), 10 (33), 11 (31), 12 (34).

1. Vullers, II, 1130 *b* : ماهور, « nomen rami sive partis musices ».
2. מָהוּר (= נִמְהָר) rappelle le nom du mode.
3. Verbe de דהרות (Juges, v, 22), dans le sens de « chasser, poursuivre ».
4. Dans *P* (n° 33) le poème a deux lignes de plus qu'ici
5. L. וקרבי. Dans ms. 434 (33 *b*), il y a הודך au lieu de נודך.

IV

POÈMES DU MODE DE HOUSEINI

(59 *a*-78 *b*)

פתיחה אל קול הברת חוסייני[1]

א לזכיר גדלך כדאי איני ממצוקותי הוציאני
לזכיר גדלך
ירא אני איש כיליון להודות אל אין לו תכלית
שבתי והטבתי רעיון להיות עמי נפש שכלית
רני נפשי שיר שגיון כי את על כולנה עלית
אל ידריכך בטוב הגיון ויתן מענה בלשוני[2]
ב יונה הומיה מה תהמי נפשי מה תשתוחחי
ג יפה אור פניך קרן לב כל רואך המס ימס
ד אנה אלך מרוחך אנה מפניך אברח
ה ידידי מה לך עלית לזבול ובעברתך תטוש מקדש וגבול
ו כל עלמות אהבוך כי שמך תורק שמן
ז ימלא חצץ פי צר רצץ כחי ואוני אוני
ח יה בורא ניב שפה ידך הרם לחלץ בת יפה מיד שודד[3]
ט ידים רפות תחזק אל עמי דר מרומי
י ישמע מהיכלו קולי אל חי אדרוש בכל עת פדיום
יא ירונו ישבי סלע מראש הרים יצוחו
יב יה אל שוכן ברום חביון ובכל קצוות אותותיך
יג רני עקרה צהלי שכולה כי עם שוממה רב מבעולה
יד יפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תשמענה
טו יתעלף לב נחשל בחזות קשות כמו חתה
טז יעדי[4] עדי זהב עמי ברב רהב
יז ישפילנה ישפילה שוכן רום אל נעלה[5]
יח ידיד גילי בא כי שועי ענה

1. Vullers, I, 619 *b* : حُسَينى, « nomen soni cujusdam musici ».

2. Le mode n'est pas indiqué dans cette introduction, mais la rime en *êni* est empruntée au mot *Houseini*. Cependant ce mot est peut-être sous-entendu dans le dernier mot de la première ligne, הוציאני. Il se peut aussi que les mots והטבתי et טוב (v. 3 et 6) fassent allusion à l'étymologie de Huseini.

3. La strophe qui contient la lettre ר de l'acrostiche ישראל manque. Dans *P*, 38, le poème est complet.

4. Autre forme pour יעדה.

5. L'acrostiche ישראל figure dans la première ligne.

יט יתבשר אסיר שביה יתבשר כי בא גואל
כ יצא למלוך מבית סורים עבד מילדי העברים[1]
כא ישועתי קרבה לבוא וצדקתי להגלות
כב ישראל אשר בך אתפאר כשחר אעירה[2]
כג תען לשוני בי שמת ה׳ גדול אתה[3]
כד יד אל תשב חרב אל נדן אל דיני דן
כה מן פז וברוץ ומשי בגדיך תלבשי[4]
כו שוחרי אל חי הרנינו זמרו לו בעוד לילה
כז יקוד חשקת לבי דלק עול כבד אלי העמיס
כח יונה מנהמת דוה היא תשיב אמריה לה
כט ילוה אישי אלי וישמח נפש הומיה
ל יום יום יעמוס דוד על לבי עול
לא נפשי נהרי שחרי בית אל דר רומה
לב יהיו כמוץ עובדי כמוש ולעובדי בל יבוא חבל
לג יונה נדה מקנה על גוזלה תרחף
לד יחלצון ידידיך ממושליהם אנשי לצון
לה שרים משמחי לב שירים הוגים פלאי אל חי
לו באל אמן הן ירום לי ראש[5]
לז ידיד בלתך שלוי נס אביר
לח ימסו הרים כדונג מלפניך שוכן עד
לט יין חמר ישקני שורש איש חרמי

1. C'est l'histoire de Joseph.

2. Le poète fait précéder ce morceau de la remarque suivante : וזאת הבקשה כמין חומר ומרגלית שירה ישראלית להלל לבלתי תכלית לחן בתים של מואל הנתונים לזמר בלעגי שפה ובלשון אחרת מכל לשונות הגוים היום יביעון בפיהם דברי אלהים חיים. Par les mots בתים של מואל, Israël Nagara entend la mélodie d'une chanson arabe (« strophes de Mawâl »), qu'il a appliquée à son poème judéo-religieux. Il intitule le poème שירה ישראלית, non seulement parce qu'il s'appelle lui-même Israël, mais encore parce que chaque strophe s'ouvre par le mot ישראל. Le poème ne se trouve au complet que dans *P*, n° 51. Il a 22 strophes, dont les commencements de vers donnent trois fois l'alphabet, tandis qu'une 23e strophe présente en acrostiche le nom d'Israël. Notre ms. n'a que les douze premières strophes (א à ל); la note préliminaire manque dans *P*.

3. Ce poème est également précédé d'une remarque : פזמון ובקשה הנני ערוכה חדשה על אופן בקשה ראיתי תחלתה אתה אמוני קנית אבל מענה לשוני על זאת הפליא עצה הגדיל תושיה. יסדתיה לחן מצרי ערבי ישראל בן משה חזק סי׳ לבתים הנודעים על שלשים ועל רבעים. C'est-à-dire qu'il a pris pour modèle une composition commençant par אתה אמוני, mais qu'il a déployé un art particulier pour son poème, dont les strophes reproduisent quatre fois l'acrostiche Israël b. Moïse. Dans *P* (n° 49), il ne reste de cette note que l'indication de la mélodie (égypto-arabe).

4. On voit par *P* (52) que la dernière strophe, qui, à la suite de l'acrostiche ישראל, donnait le mot חזק, manque dans le ms.

5. Avec cette remarque préliminaire, qui se retrouve dans *P* (66) : וזאת הפתיחה משובחה קודם כל ניגון. La seconde strophe manque dans le ms.

מ יום אדיר יחזון עיני עת בא הוד אל עיר שלם
מא ידור עמי הדור בלבושו דר רום
מב ירה בי נדוד בין קשתו דוד חץ חשקו ירה
מג להודות אל לבי חפץ יום שבת אל וינפש
מד ילחמוני חנם דוד אויבי ומראים חנם
מה יקום דוד אורהו על עם כל הזניחום
מו יתנשא כארי יקום כלביא
מז יונה העלי אבר לעוף למקומי
מח ידה אלי קרא בן בכורי יום מצרה חש דרורי
מט ימתק לפי יין חכך בלי יין אשכר
נ ידגה לשוני צדקות אל ושפתי לו ירננו
נא ירוחם יתום אביו חי מבית אביו היום נגרש
נב יעלם שכני נעלם זמני מתי שב אני
נג ידה הדבר בן עולה הגבר עם הלום
נד ידה חנון רב חסד איה חסדיך הראשונים
נה יגרס בחוצץ שני נדוד דוד האיר עיני
נו ידיד לב סורה אלי אל פתי[1] שם אתן לך דודי
נז ישפר משור פר לפני אל אמן
נח ידי פסת בר מצוי לבר אל אביו קורא
נט דת נעלה נוצר אני אגיד בשפה
ס ישישו ישמחו בי מבקשיך יאמרו תמיד יגדל
סא אל נעלה דר מעלה שיר בתהלה תן ממשלה
סב שעה ישן בבור גלות דוד מורה ומעונה בדלות
סג ילך נא אל בקרבנו כי סבבונו אויבינו
סד אני הייתי עבד עולם ביד פתרוס כוש ועילם
סה יעקב חבל נחלתו וישראל לסגולתו
סו אודך יי' צורי בזמרתי כי היית תמיד תשועתי
סז ישמח לבי וטוחותי ותעלוזנה כליותי
סח אקומה נא ואבקשה את דודי אסובבה
סט טיר שלם תנה לי תדיר לי תן
ע יושב הכרובים וחוצב להבים בכוכבים האיר מהר
עא מאיר חשכי צור משגבי מהוד חסדך לי תן[2]

Sur les soixante et onze numéros de ce chapitre, quarante ont l'acrostiche Israël (1-9, 11, 16-18, 22, 24-27, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 39, 41, 43, 44, 47-51, 53-55, 60, 63), dix-huit l'acrostiche Israël b. Moïse (12-15, 19-21, 28, 34, 35, 38, 40, 42, 45, 46, 52, 56, 58), un l'acrostiche Israël b. Moïse b. Lévi (20). N'ont pas d'acrostiches les

1. L. פתחי.
2. La fin du chapitre est indiquée par le mot הם répété quatre fois.

nos 31, 56, 61, 68, 69, 70. D'autres noms sont donnés en acrostiche par les nos 59 (Isaac), 62 (Salomon), 64 (Jacob Sabbataï), 66 (Moïse), 67 (Joseph), 71 (Moïse).

Vingt-huit numéros de ce chapitre ont été édités dans *P* : 2 (35), 3 (36), 6 (44), 7 (41), 8 (38), 10 (58), 11 (56), 18 (71), 19 (72), 20 (53), 22 (51), 23 (49), 25 (52), 21 (46), 27 (48), 28 (55), 29 (39), 30 (43), 31 (60), 32 (61), 33 (42), 36 (66), 39 (68), 40 (69), 47 (74), 48 (70), 49 (73), 54 (26).

V

POÈMES DU MODE DE ZANBOULI

(91 *a*-96 *b*)

פתיחה אל קול הברת זנבולי[1]

א	יה אל שוכן בשמי זבולי	הצילה מרזון בולי[2]
	יה אל שוכן	
	יפרח ויציץ ציץ ישעי	ופדותי מהרה יצמח
	שילה ישלח דודי רעי	ויביא את עבדו צמח
	רועי אשר כַּן לרעי	לב עמו מהר ישמח
	אל שומר רעתי ימח תמיד הוא יושב ממולי	
ב	יגל לבי באל נצח ישראל ומבטחו	
ג	יחצני סביב נדוד דודי מהיכלי	
ד	ידך בעורף אויביך שים צורי להצמיתם	
ה	יאבר לב יפרש כנף לעוף עם ידיד נכסף	
ו	יערוג כמו איל על צר ראש ירום	
ז	יבקש את נרדף דוד צח דל רב חשקו ירדפו	
ח	ישן תוך שבי עד אן אבי יעור ויקץ	
ט	יוצר הכל למי יחפוץ וירצה בכל מעבדיו	
י	ירד לגנו דוד רב אונו אל משכנו אודה	
יא	יסיר הודך שינת עיני ומעפעפי תנומה	
יב	יה מלך חיים רכובו רבותיים אלפי שנאן	
יג	יהודה ישראל רבים כחול שעל שפת הים	

1. Ce mot a peut-être quelque rapport avec زَنْبُورَة, nom d'un instrument de musique (Vullers, II, 147 *a*). Dans l'introduction de chaque chapitre il est orthographié le plus souvent זונבולי.

2. Les deux mots qui riment entre eux dans cette ligne consonnent avec le nom du mode Israël Nadjara prend בול dans le sens de יבול. Cf. David Kimhi, Dictionnaire, *s v.* בול.

יד יעלה לרצון מהללי מצר לץ לו חלץ
טו ה חנה שדי בבין שדי ציץ ישעי הפרח
יו יפעת אור שמשי רפא נפשי כי נכה חילה
יז יד לי עם צבי נס לשוב למסיבי
יח יגורו עלי עזים לא פשעי ולא חטאתי נגדי ירוצון[1]
יט יצפר ינהר להוגיל[2] עד לבי לדרוש צרי גלעד
כ יעורר לבבי לאלהי אבי שיר במקהלות[3]

De ces vingt poèmes, un seul, le vingtième est sans acrostiche; les nos 8, 11, 12, 13, 15, 19 ont en acrostiche Israël b. Moïse, les autres Israël. Cinq se trouvent dans *P* : 5 (99), 6 (100), 8 (104), 9 (102), 10 (103).

VI

POÈMES DE L'AIR DE SABA

(104 *a*-118 *b*)

פתיחה אל קול הברת סאבה[4]

א אלהי נשמה שנתת בי מושבה בערב היא באה
ובבקר היא שבה אלהי נשמה[5]
יום ליום תשבח מעשיך כי עשית פלא עימה
שכנת אותה בין אנשיך לקנות חכמה ומזמה
רוחשת נפלאותיך ונסיך ממעונך הקשב נאומה
אל פנה הגיון נפשי החשובה מתחת כסא כבודך חצובה
ב יה אל מבין כל מורשי ולי אומן
ג יה הלבן חטא נאדם שוב רחם ציון רחום חנון
ד יתעלה שמך על עמך ויגדל כח כח
ה יתחמץ יום יום לבבי וכליותי אשתונן
ו יה צר התם יושב קדם רמה עטרת תפארת
ז מתקו לחכי ניבך צוף דבש נחשבו דוד
ח ידידי אזניכם הטו ולכו אלי הוד אל אענה
ט יפטיר יללה כי בחלחלה מיצר בדד חילי

1. Ici un espace de 6 à 7 lignes est resté en blanc à la fin du poème. Peut-être ce dernier devait-il être complété.
2. Peut-être pour להגיל, « faire éclater en jubilation ».
3. Le chapitre est terminé par le mot תם.
4. C'est peut-être un nom propre ; ساوه est le nom d'une ville dans l'Irâk.
5. La rime en שָׁבָה- fait allusion au nom du mode.

י ישחר לבבי אל אל ואל שדי אתחנן
יא ידה יושב קדם שיר אקדם ודברי אלה
יג[1] יבוס בנה יבוש שונה אשר להרוס אותה פונה
יד מיוחד מלך מהולל משמיו מביט מסתרי[2]
טו יחידה תודה נאמי כי נשבר פחי[3]
יו ידה שור כנה ופקוד כנה ימינך נטשה נענה
יז יחיל לבי מר צורח בבור גלות כבדה ידו
יח ידידי רועי מקימי ממרמס אנשי לצון
יט ידה קשה כשאול קנאת בראות רדות בן אמה
כ יושב וזן כל מקרני ראמים עד ביצי כנים
כא חיל יולדה בי סולדה קשורה על לב כפתיל
כב ידה איש חי כמוני היום יודך חי חי
כג יגה שביב אשך בשוב אישך עמך לגור[4]
כגbis נפשי באורך תתעדן יפה תשבע בחלב ודשן
כד יהיה דודי לי כמו לאב ואני לו כבר כבר
כה יפה ברה אשר אורה תדמה כמו סוהר[5]
כו ידה ממסגר חיש תוציא נפשי
כז ידה ניב שפתים בורא שירי מכל חיים בורא[6]
כח ירעבו רשו כפירים יגיע נפשם עד קטוב
כט ישיבוני כל סעפי להלך בעבור כי חוש
ל יקבוץ מפוזר בגבורה נאזר
לא יפת עין ובת טובת תמונה
לב יקרו לי כל רעיך אל ומה עצמו לי ראשיהם
לג לפנות בקר דוד אבקר אל לב חוקר ובוחן
לד יד ארים ושירים בפי אשימה
לה יאריך ימים על ממלכתו בן דוד בקרב ישראל
לו יקשיח לב צר כי בראות רגלי צירי כבדו כבוד
לז יש לכל תכלה קץ וסוף אך הודך מאוד רחבה
לח ישכון כבוד אל בעירם ויקבוץ את בניו שם
לט יהיה אלהים עמדי שמרני בדרך זה

1. Le nombre יב a été sauté par erreur dans la numérotation.
2. Poème dont tous les mots commencent par מ.
3. Dans *P*, 87 : נטעה.
4. Ce morceau s'arrête p. 110*a*. Les pages 110*b* et 111*a* sont remplies par cinq poèmes écrits d'une autre main. La suite des poèmes de notre chapitre reprend p. 111*b* et la numérotation recommence fautivement par כג (au lieu de כד), de sorte que le dérangement causé par l'omission du numéro יב disparaît dans le total. Le poète a sans doute sauté par mégarde un feuillet en passant de 110*a* à 111*b*. Les deux pages restées en blanc furent ensuite remplies comme il vient d'être dit par la même main qui a écrit les autres pages laissées libres par le *Scheérit Israël*.
5. Dans *P*, 80 : סהר.
6. *P*, 85 : כורה

נ ידה אל טוב אשר גמלני מכל צרה הצילני
מא כי יבוא כי יבוא שם נורא לקבץ פרידה
מב הדרי השב אל עליון ידידי ומקדש בנה ואפריון
מג לבבתני יפיפיה רעיה כחמה ברדה
מד נרי האר דר מעונה ובנה עירי נאמנה
מה לך ענה לך ענה בנך היושב במגינה
מו ישיב ידו וישמח לבי ועיני עיני
מז אציב לנתיב יצרי דרבן בראות ההפך שער ראשי
מח מה רם שמך סבה עלה אל גדול הפעולה
מט אל טיר הוללה ניר תנני טיר הוללה לי תנה
נ חי שוכן עם עני ודל ואביון
נא אותה נפשי על משכבי לחלות את פניך אבי

Sur les cinquante et un poèmes de ce chapitre, dix-sept présentent l'acrostiche Israël b. Moïse : 4, 5, 8, 10-12, 20, 24, 29, 32, 34-40 ; vingt et un l'acrostiche Israël : 1, 2, 6, 7, 15-19, 21, 22, 23, 23 *bis*, 25-28, 30, 31, 33, 47. D'autres noms sont contenus dans les acrostiches des numéros 42 (Lévi), 43 (Lévi b. Israël), 44 (Meschoullam), 45 (Salomon), 50 (Hayyim). Les numéros 3, 41, 46, 48, 49, 51 sont sans acrostiches.

Dix-sept poèmes de ce chapitre se retrouvent dans *P* : 7 (77), 14 (89), 15 (82), 16 (87), 17 (81), 18 (93), 20 (54), 21 (95), 23 (78), 23 *bis* (79), 25 (80), 27 (85), 28 (86), 29 (97), 30 (98), 31 (94), 47 (83).

VII

POÈMES DU MODE DE SCHIGYA

(128 *a*-138 *a*)

פתיחה אל קול הברת שיגייאה [1]

א אלהים אלי אתה אשחרך יוצר נשייה [2]
כמה לך בשרי בארץ ציה אלהים
ישישו וישתחוו כל מבקשיך ויתענגו על רוב שלום
שומרים לבקר שוחריך מקדשיך מעיניהם יעבירו שינה וחלום
ראה והבט מזבול קדשך שפיר כספיר ויהלום צר אותו יהלום

1. Écrit sans ה à la fin dans les titres des différents poèmes (de même dans *Z. I.*, nos 111 et suiv.). Je ne suis point parvenu à identifier ce mot.

2. Cette rime est le seul point d'attache avec le nom du mode.

כשועו יקשיב ישוב עמו הלום
לתוך ירושלים הבנוייה

ב ישן על מטות שן בזבולי הייתי ישנתי[1] ערבה לי
ג ידידי ואם לא אשורך אליך לבי נהר
ד יוצא צבא על צר ירום אוחיל כל חלדי כל חלדי
ה יושבי בשמים נשא אליך עיני נשאתי
ו שבה אותי פרי כחשי וחובי הגלני מערי ערי ואויבי
ז יה קדוש יושב תהלות ואשר שם בפי דברי
ח לב דולק אש אהבתך נא עלי
ט לי דוד אמור תם שביה לי דוד אמור
י נדחי ישראל תכנס אל מי הים כנד כונס
יא לבי השמח הצמח שורש ישי טוב לעמו דורש
יב יעיר פי שיר על נגינות ולבי מלא מגינות כמעט נמס
יג יה חוס אל בן רעי לי מן ניב שפה גם נשמה
יד ירון פה שפר קול שיר כשופר כי בא דוד נהר לגנו
טו ידיד צח ואדום זה היום באתי
יו ישעי מנוסי אתה ניסי שמך לי דגל
יז יודו הגיוני לצור עולמים אל חי משביע מזון לרעבים
יח פרי זמותי חלומי חומס
יט ידיד אדום וצח מושלי חנון חוש אל הדום רגלך חוש לי חנון
כ יה חסין מלך על כל העולם כולו לו אומרים קדוש
כא תמה בואי לגני אתי לקטי שושני
כב לבקר רנה אני אשיר כעוף
כג נפשי חכי לאל מלכי למה זה דמעה תפכי
כד יעורו מורשי לבי עד לא ינום
כה נר מערבי תוך נותי ההולכה
כו אל נאדר משען היה לנאלמה
כז מדוה[2] מצרים הרעים לא ישים בך אל נעים[3]
כח לקחי סוד לקחי יחידה אחודה נא ליכי חידה
כט יום נשקפה בת אור תבריק באשנבי סהר
ל ידיד נאור הזריח אור הללי
לא לך אשיר ואזמרה צורי וגואלי
לב לכל זמן עיר קדושה לא יעזבך אל חי נשא
לג ישמח לב מבקשי י"י יגילו לעולם ועד
לד אודה באישון אכל כאישון שומרי
לה גוי בלי שם יואל אלי להכרית אך לי עבדו יברך את אחרית
לו בצל חורש מצל נשב מחום אור צר
לז ינהלני על מי מנוחות גואלי בנאות דשא ירביצני מפלט לי

1. L. ושנתי.
2. L. מדוי.
3. Avec cette note préliminaire : וחברתי שיר נעים על מדוי מצרים הרעים.

Des trente-sept poèmes de ce chapitre, trois ont d'autres noms en acrostiche : Lévi b. Israël (31, 32) et Isaac (35) ; deux n'en ont aucun : 13 et 37 ; cinq ont Israël b. Moïse : 3, 7, 16, 18, 27 ; les autres ont Israël.

Aucun de ces poèmes ne se trouve dans ***P***.

VIII

POÈMES DU MODE D'IRAK

(139 *a*-150 *a*)

פתיחה אל קול הברת איראק[1]

א אל השבת גלותי אל שים כמו ברק
עד אן מכלי אל כלי אירק[2] אל השבת
יחדש כנשר נעורי ישר לבי אמרי
שש אנכי בשירי אשר הם מרפא לצירי
רב הוד ליוצר יצורי אשר שם בפי דברי
אל משמיו ישעה זמירי כשיר דבורה וברק

ב יד נכשלה נחשלה ממעלי
ג ידה פתי ממציא בסלי חנון
ד ימלא אז שחוק פינו וגם לשוננו רנה
ה ידיד שוב עמי למה תהיה כגר
ו ישדר אלה פורקניה לבר סבר לממריה[3]
ז יתחדשו ימי גילי ישלמו ימי אבלי
ח יוצר אמר לעולמו די הוא יאמר אל צרות עמו די
ט ידה אשא עיני אל רום שמיך תן לי ירושת יראי שמך
י יסדת עוז על לשוני כל היום היא שיחתי
יא יעתר לאל בן אמתי בלי און ניבו ימרוץ
יב יום קראתי תעניני תרהיבני נפשי עוז
יג לבי לאישים כליל על אין סף
יד ירבו עצבותי על חובותי צרופות כדור
טו יושיע ציון יבנה עליון ערי יהודה

1. Même orthographe dans les titres ; dans *Z. I.* (nos 147 et suiv.) אירק. Mais c'est évidemment עִרַאק, Irâk, le nom géographique bien connu, puis « nomen modi primarii musices » (Vullers, II, 564 *a*).

2. Pour obtenir un mot qui consonne avec le nom du mode, le poète dit אִירַק au lieu de אורק (cf. ויישם, Gen., L, 20).

3. Poème araméen.

יז ישמח ישראל בעושיו ובני ציון במלכם
יז ידה אראה אור צר כי יהל וירח יקר הולך
יח ידה זרועי אמצא וזרוע רמה שבור
יט יישר חילך דחיל חטאין אלהך יברכנך [1]
כ אלי הוא אנוהו וארוממנהו אומר ה׳ הוא הוא האלהים הוא
כא יעלה יעלה באי לגני הנץ רמון פרחה גפני
כב לית אלהא בר מניה עוד לית אלה [2]
כג יפרוש כנפיו דוד חמדתי וישאני
כד יתרומם על כל ברכה אל אין חקר לתבונתו
כה יודוך כל מלכי ארץ כי אתה עליהם לראש
כו לו שמי ניאר [3] אין די לכתוב הוד לאלי
כז ידידי אמרתי חוש לעזרתי קומה
כח ישיגו ששון ושמחה ונסו יגון ואנחה
כט מי כי״י אלהינו מגננו מושיענו
ל יהגה לבבי הגות תבונות ולשוני ופי ידבר חכמות
לא יאדיר חשלי יאמיץ כשלי אל שדי
לב יבט עניי צורי צר עלי ירום
לג ידה נותן לחמי ומימי מי כמוך חסין
לד ידע דרך עמדי בחנני ידידי
לה אומר אני לאשר אהב עמי גודל לאלהים הב
לו יעצור בעמי מבית הלחמי יבנה מקדשי מגזע ישי
לז יפה דמעתך ראיתי שמעתי קולך תתחלחל
לח יגון אעתיק מלב אמתיק בפי שירים לבלי חוק
לט יביעו שיר וינובבו שפתי ופה יריבו
מ מלך רם שוכן שמים הושיעני בחסדך
מא ידה החיה לב עניים לך עינם אדיר נאור
מב ידה אל צור גואלי פנה לי בחבלי
מג יהלל פי בשירים דוד לשמך גדול יוצר כל צורים
מד פאר משכנות ציון בנה ואודך בגילה [4]

De ces quarante-quatre poèmes, la plupart (vingt-huit) ont en acrostiche Israël b. Moïse; onze ont Israël : 1, 2, 8, 9, 21, 26, 30, 33, 38, 39, 41. Le n° 18 n'a aucun acrostiche. Cinq numéros ont d'autres noms en acrostiche : 29 (Moïse), 40 (Mordechaï), 42 (Moïse), 43 (Isaac), 44 (Salomon).

Aucun des poèmes de ce chapitre ne figure dans *P*.

1. Poème araméen.
2. Poème araméen à allure litanique.
3. C'est-à-dire נַיָּר, papier. A la rime צַיָּיר. L. שמים pour שמי.
4. A la fin du chapitre : תם.

IX

POÈMES DU MODE DE EWDJI[1]

(156 *b*-161 *b*)

. . . . . .

ה יפליא חסדו לי דוד הרחיק נדוד ילין מדבר
ו נהיה לבבי אז איתן בזכרי צדקת אב איתן
ז יעיר רנה ניב לשוני ברב אל
ח ידה נדבות פי רצה נא צורי גואלי
ט יונה עצורה תוך פח קשורה שמעי בשורה כי בא צירך
י יומם וגם לילה הלכי הולכה לעליון נעלה אלהי אמן
יא ינום גבר ישן גבר על מטתו והוא סובר
יב ירוה דשן נם על דשן חוץ לזבולי
יג יפקוד אל אלהי הרוחות איש על העדה אל חי ישעדה
יד ינפש בן אמתיך ממשא מלך ושרים
טו יפה ענף חורש מצל הייתי
יו ידה הקשב ממעונה בת קולה לרום תרם
יז יחידה תמה כדמות חמה יפתי לך תור
יח יפה העבירי מורך מלבבך יאמר מורך
יט ידה אביר יעקב הקשב נאומי
כ יעביר אל חטא וימחול מלכי סלח
כא ידה רכובו עבים אלהי אמן
כב יתמוגג לבי לתשוקת דוד שבח מסיבו הרחיק נדוד
כג ידה מלכי חון לבי צור ידה את ציר לבי היה חולם
כד לאל אדיר תנו שבח שיר וזמר הבו לו דר רום

Des vingt chants qui subsistent de ce chapitre, un (16) n'a pas d'acrostiche; le n° 24 nomme en acrostiche Lévi b. Israël, huit nomment Israël b. Moïse : 6, 14, 17-21, 24; les autres Israël.

P ne contient aucun de ces poèmes.

1. Le commencement du chapitre manque. La suite des poèmes restants commence avec le n° 5. Le nom du mode est fourni par les titres des morceaux : איבגי. Le mot est évidemment turc et est en rapport avec *ew* (اوى), « maison ». Je dois cette conjecture à M. le professeur Vámbéry. Dans les titres des n°s 5, 9, 10 et 24, איבגי est accompagné du nom du mode précédent, איראק.

X

POÈMES DU MODE DE NAWAH

(175 *a*-189 *b*, 200 *a-b*)

פתיחה אל קול הברת נאבה[1]

א כי טוב זמרה לאלהינו כי נעים נאוה[2] תהלה
כי טוב זמרה
יהיו לרצון אמרינו לפני אל נורא עלילה
שירנו יערב לצורנו ואל יערב לפני אל עולה
רננו ישעה כפרינו ותהלה יקח כעולה
אל השם בחיים נפשנו ושם בלשוננו מלה
ב יעורר לבבי לחלות פניך אל עושה גדולות
ג יום חרפי יחיש צורי יפדני דוד הוא אל אמן חביבי
ד יפטירו בשפה יניעו ראש אויבי
ה ישכון ישראל בטח בדד נח מתגרת צר
ו יעירוני דוד דודיך יקיצוני מהיות ישן
ז ימי עניה ומרודיה זוכרה בת מהולדה
ח יכמוס לב תוגות אין הפוגות וכרקב יבלה
ט לך חיך מתוק בת נשיאים ברנני שיר ובמעונה
י יונה אל הוד לא ינום לעולם בתעורה עמדי
יא יעלת חשקי דפקי אל ודלתות אל פתחי נא
יב יכסוף לאור נגה לבי וזממי באהבתך שגה
יג ידי אליך פירשתי נפשי לך עיפה
יד יה חוס דל ירא ונאשם דומם
טו ישוך נחש בלי לחש את אויבי חש לנחוש לי
יו יתברך אל יהידה והוא והידה
יז יפה עינייך נהדרו מתמחשקים בם חי[3]
יח ישן חולה אין לו רופא בלתך נא לשוב עמי תאבה

1. Écrit aussi נבאה dans un assez grand nombre de titres et une fois (12) נאבאה. Dans *Z. I.* (nos 172 et suiv.) toujours נאבה. La prononciation du ב aspiré résulte du poème introductif, dans lequel le mot נָאוָה (*nâwâ*) rappelle le nom du mode. D'après la seconde orthographe נבאה, on peut identifier ce mot avec le persan نَوَا (nawâ), qui signifie « mélodie, chant » en général, mais qui est aussi « nomen modorum quorundam canendi » (Vullers, II, 135 *b*). Le mot est écrit une fois נאוה (n° 55).

2. V. la remarque précédente.

3. Dans le ms. 437 (93 *b*), ce vers est ainsi conçu : יפה פניך נהדרו מתחשקים בם חי. Le sens reste obscur pour moi.

יט יה היה מלכי מצליח דרכי אשר אנכי הולך עליה
כ ימי שבתות וחגים תהלת אל תהיו הוגים
כא יוצר הארץ ועושה הוא כוננה נשגב שמו
כב יום צעקתי בלילה נגדך הט אוזנך לי שמע אמרתי
כג יקיץ לב משינות עינו שיכור ואך לא מיינו
כד יפת חן לבבותינו שובי לי דיני דיני
כה יה מסי כיבין רחמנא אסי כביהון לעין דנא[1]
כו איש חבר אני לכל יראי אל שומרי פקודיו
כז ימעט מכבל כוחי ורב גודלך גואלי
כח יה אל שברי יה מתגאה בלבוש הדור
כט ידידי אמור לגדודי אתכם מגוי מר גאלתי
ל ינוב פי ניב לב יקשיח להלוך עליו רב אימים רב צמים
לא ידוע ידע לבי עת שיר יהגה ידלוק שן בשן
לב ימי עוני קדמוני ולחי נס
לג ידיד ראה עמך שדוד ובתוך לבו ירתח כדוד
לד יהרסם אל ולא יבנם אל הורסים עיר תהלה
לה ירוץ ינהר ניב פי לשיר לך וממך אוחיל מענה
לו לבנת הספיר אורך יחפיר כל צבא שחק
לז יה יתמו ימי בכי ויבואו ימי גילי עד
לח ימי שנותינו בהם שבעים שנה ובגבורות
לט יתענג עצמי ובשרי וישמח לבי דוי עוד
מ יחיינו מיומים וביום שלישי לי יקים
מא יקרא דרור דוד מר דרור אלי דור שביעה נדוד
מב אשיר שיר נאה ומתוקן על הנסים ועל הפורקן
מג בן שנה קרב אל גואל לך שנה בתפלתו חי אל
מד יה גואלם לעם רדום
מה אל גדול מאוד נשגבת דוד על שמי רום אל רכבת דוד
מו לדודי אמתן איש בי יתחתן
מז לך אודה יומי ולילי אל חוס
מח יה אל ברוך שור שיר ערוך ארוך
מט לדוד נדד ממשכני אקרא יום יום לא עוני
נ ירום ראשי עתה על כל אויבי סביבותי
נא מלך אונים דר מעונים צור גאונם
נב יה אורי שובה רוח נדיבה סמוך בי בה
נג ישימני צור אלי לסגולה על לאומים לשם ולתהלה
נד יונה תכסוף אל צירה שלח מרפא אלי צירה
נה מי ומי בלתך יוצר רחום חנון גלותינו קצר
נו יה שלח רזון לשר מתגבר צאן על ידי מונה

1. Poème araméen.

נז אורי חתום בגן עדן גנוז עם בנו הימן [1]
נח אשירה אשירה לצרור המור אסורה ואראה
נט משתחוה אני לך אפים ערב גם בקר וצהורים
ס מלכי חשקי מעוזי ואהבתי אתה כחי רוחי וגם נשמתי
סא משגבי גואלי וקרן ישעי הקשיבה קולי כי אתה סלעי
סב אל שויתי לנגדי ולא נשארתי לבדי לעד
סג משים למישור כל עקוב חי חי [2]

Des soixante-trois poèmes de ce chapitre, vingt et un présentent en acrostiche le nom d'Israël : 1, 3-7, 9, 10, 12, 13, 18, 23-26, 29, 30, 33, 35, 41, 54 ; vingt-deux ont Israël b. Moïse : 2, 8, 11, 14-17, 19-22, 27, 28, 31, 34, 36-40, 42, 48, 50. Les n°s 43, 44, 52, 53 sont sans acrostiches. D'autres acrostiches apparaissent dans les n°s 7 (Moïse), 45 (Salomon), 46 (Lévi b. Israël), 47 (*idem*), 49 (*idem*), 51 (Moïse), 55 (Méir), 56 (Juda), 57 (Abtalion), 58 (*idem*), 59 (Moïse), 60 (*idem*), 61 (*idem*), 62 (Abtalion), 63 (Moïse).

Un seul n° (38) se retrouve dans *P* (59).

XI

POÈMES DU MODE DE NEWROUZ

(199 *a*, 203 *a*-208 *b*, 84 *a-b*)

פתיחה אל קול הברת ניברוץ [3]

א להודות אל יקר ומחרוץ — לכן להודות לו
בהגיון ניב רוץ [4]
יקיר יכיר חסדו אשר גמלהו — ויברבה לו שירה יום יום כמעניהו
שדי אמי יונק עד כי גמלהו — וגם עד זקנה לא יעזבהו

1. A partir de ce numéro les titres indiquent, comme nom du mode, יגאם (voir plus bas, note 3), au lieu de נאבה ; le n° 62 a נברוש dans le titre (v. plus bas).

2. A la fin du chapitre : תם.

3. C'est le persan *newroûz* (نوروز), « Nouvel An », qui est aussi « nomen soni cujusdam musices » (Vullers, II, 1357 *a*). Le mot devrait être transcrit avec ז à la fin. Mais Israël Nadjara écrit le mot avec ץ, peut-être pour le décomposer en ניב רוץ, mots qui figurent dans le poème introductif. Les titres de quelques chapitres ont ש (c.-à-d. שׂ). Dans *Z. I.* (n°s 159 et suiv.) le mot est orthographié d'ordinaire נברוש, mais aussi נברוס (נגרוס est une faute d'impression). Le nom de ce mode est accompagné parfois d'une seconde désignation : יגאם (dans *Z. I.* on trouve aussi יאגאם ou יגם) ou même celle-ci figure seule ; elle indique l'origine persane. V. aussi plus haut, n. 1.

4. V. la note précédente.

רבות רעות צדיק מכל יצילהו צורו שמרדי וגם יחידו
אל אל יתן שירה איש כימי הבלהו יבנה דבירהו

אשר[1] פרוץ

ב ישמח יגל כבודי בראות אורך לנגדי
ג יד קץ סתום גלה אל דל מיחל
ד יבחר לבי להסתופף שם תוך בית אל חוג יריפף
ה יין הטוב רטוב השקני מחכך בת אהובה
ו ישאבו מי ששון ממעיני הישועה
ז ינשא גא עמוק מאוד והר וגבעה ישפלו
ח לי תנה מדור תיך מעון ביתך
ט למה דוד לנצח תמיד תשכחני
י יגדל שם אלהי עשני מבינתו יעננו
יא יובילו לך מלכים שי ותשורת דברים ברים
יב יבושו כל עובדי פסל מתהללים באלילים
יג ישועתך אני אמור לנפשי מאזין רנני מבין מורשי
יד יפה קול ומטיב נגן כבד האל מחניך[2]
טו ידידי צורי גואלי בחלקך נפל גורלי
יו למה ברחוב תלן בוא אל גן שם אילן
יז יתן לך כלבבך וכל עצתיך ימלא
יח יקץ לבי ויניר משינת חשך אפילה
יט יראני אל בצוררי כל אחד אשר לי זמם
כ ידיד דוד צח ואדום שמע נא שיר נאומי דוד
כא ישאל מענה ניב הגיוני ממך אל צור גאוני חנון
כב יפוצו מעינותיך חוץ להודות דר עליה
כג יחוגו ינועו רעיוני כמו גבר עברו יין
כד יש זהב ורב פנינים וכל יקר שפתי דעת
כה יד אשאל נר טרם יכבה נר ישראל הוא ערער
כו יפה דודי אף נעים אין ערוך לו ואין זולתו
כז יבואונו רחמיך ואחיה לערוך תהלה
כח יתרועעו אף ישירו כל זרע ישראל שירה
כט ישראל עם אל אשריכם בינכם שם אל משכנו
ל ימי כצל נטוי ואני כעשב איבש
לא יעלוז שדי עד בלי די וכל אשר בי
לב יושב קדם צור חמדתי מאתך תהלתי[3]

Tous les trente-deux poèmes de ce chapitre ont en acrostiche le

1. אשר est suivi d'un autre mot que je n'ai pu déchiffrer.

2. Interprétation de Prov., III, 9 (מהונך lu avec ח au lieu de ה) d'après *Pesikta*, 95, *Pes. r.*, ch. 15. Ce poème est une glorification du chant noble, qui est un don de Dieu et qui doit exalter Dieu.

3. A la fin du chapitre : תם ונשלם שבח לאל בורא עולם.

nom de Nadjara : douze ont Israël b. Moïse (4, 6, 17, 19, 24, 26-32), les autres Israël.

Cinq morceaux se retrouvent dans *P* : 2 (119), 3 (118), 4 (117), 5 (106), 23 (105).

XII

POÈMES DU MODE DE BUSLIK

(216 *a*-221 *a*)

פתיחה אל קול הברת בוסליק[1]

א מן רב גלותי וטלטולי בנור דליק
כי נחת וכי סליק
יחזון עיני בעיל דבבי תקיף אולמידה
ואנא חליש וקליש בהל מן קמיה
שפי עייל שפי נפיק תבע רחמי ותושבחתך תדיר מרגלה דפומידה
רעיא מהימנא דכל טמירין חמי שור עם רחימך מרגינתא
דלית בה טימי
אל ישראל אל קנא שמיה עד אן יהא בין אומיא פליג וחליק
ב יה יתן ויתן ויחזור ויתן שוד תנחומים לי אלי בסנדה
ג יחיה צדיק באמונתו יכלה אוכלי דם וחלב
ד כרה בור ויחפרהו תוך לב נוד דוד אהבהו
ה יפעתך תמה מביש חמה מחפיר ירח
ו ידלוף עיני כמי עיני על נוד מני מחמדי
ז אני גבר לא אוכל אפרד דוד דפצי בו
ח יראו וקמו מלכים שרים ישתחוו נכחך
ט ישן בבור שבי הקץ עורה כי לך חלום
י יגדל אל חי נפשי בידו ולבבי בו שם מחסו
יא ידה כבודי מרים ראשי לא יתמו ימיך
יב יראי אל שומרי מצותיו שקדו על דל בית מקדשו
יג ימינך מלאה צדק הב לי ממנה מלא כף
יד יסוד אבני שו[2] לא יאמרו שוא עמלו בוניך

1. Mot turc, du perse بوس (= بوسه), « baiser ». Pour obtenir la rime du nom de ce mode, Nadjara a composé le poème d'introduction qui suit, en langue araméenne. Des deux côtés du titre se lisent ces mots : אזמר לך בקול נעים בשיר רננים גם זמירים נהדרים פיוטים נאים.

2. D'après Job, xv, 31, où שָׁוְא est compris dans le sens de שָׁוֶה (v. le Dictionnaire de Kimhi, *s. v.* שוה). אבני שו signifie « des pierres uniformes, solides ».

טו יהגה לך חיכי שיר חדש כי לך יאתה
יו יסתר אל מעיני עמל פחים על רשעים ימטר
יז ידעתי צור ידעתי כי לך דומיה תהלה
יח ידך שמת מאז כתר על ראשי צרי עתה מושל עלי בקושי

Deux de ces dix-huit poèmes (17, 18) sont sans acrostiches ; six ont Israël b. Moïse (9, 12-16), les autres Israël.

Aucun d'eux ne figure dans *P*.

XIII

POÈMES DU MODE DE DJIRYA

(229 *a*-232)

פתיחה אל קול הברת גיריא[1]

א קציני יקיצני מנומי ונפשי החידה
הצילה מחרב נפשי חנית מסע ושריה
ידד שינה מעיני והנומה מעפעפי דודי כי בך כל מעייני
שקדתי ואהידה דופק על פתחי סיפי שחרתיך בשירי ורנני
רצה צורי שיר צפצופי מקום אשי וקרבני
ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך יי׳
לך אמר[2] בקשו פני את פניך אבקש לצאת לרויה
ב ירופפו קירות לבי ויתמה מאד רעיוני
ג יום יום יחידתי קומי לאל ערכי תחנה
ד יחיש עתידות דוד חמודות ויקרב צדקו
ה ידך תנחני אל חי עושי והחזני[3] אל מגרשי
ו יפיפיה לבבתיני המתיני עד אור בוקר ליני בלילה ליני
ז לבי בך יחשק הוד מחמד עיני
ח עמי כל אל רמה לי יעשו חטיבה
ט צרור המור מכל עין נכסת ובמעללך נגלה
י ישמח לבי וטוחותי ותעלוזנה כליותי
יא ישיר לבי לידידי שירת דודי לכרמו
יב הודך לי ענק אשים כי שוד חסדך אינק
יג אתי מה אעשה הלא עד מתי

1. Je n'ai pu découvrir l'origine de ce mot, qui consonne dans le poème introductif avec la rime en -יָה.

2. Aj. : לבי.

3. Il faut peut-être lire יתחזירני.

Le dernier des treize poèmes de ce chapitre a en acrostiche le nom de Hayyim; les autres — à l'exception du n° 12, qui n'a pas d'acrostiche — ont le nom de Nadjara; les n°s 3 et 10 ont le nom entier Israël b. Moïse.

Aucun ne se retrouve dans *P*.

XIV

POÈMES DE L'AIR DE UZAL

(237 *a*-244 *b*)

פתיחה אל קול הברת אוזאל[1]

א מגיני ראה עיני[2] עיני דמע יזל גולה מעיר
אל עיר ויון מי אוזל[3]
ירדוף אותו קול עלה נדף מפורר ומפורד ומזולזל
שדוד ומשודדים טורף גם הלחם מכלינו אזל
רב רכב צר ורכבו נהדף ואין לישראל מזל
אל מבקש את נרדף ראה והבט נרדף ונגזל
ב יערב עלינו רוח מרום יחוננו יושב קדם חנון
ג אפתחה פי ואגידה תהלת שם
ד ילאה נשוא לב עול שביה שח אמרים מרים[4]
ה יאות לתת הוד וגדלה לאל בוחר בצפצופי
ו יואל אל כביר לבנות דביר וישכין עימי
ז ישעך לבבי דורש אל רואה אשר לבבי חורש
ח ידה את פניך אבקש צורי רואה כל נסתר
ט יבוא צרור המור אתי ללבנון ישלח לי ינון
י בין תבינו לקנות בינה האזינו
יא יתהלל הלל בן שחר אור עיניך כל ציר יחבוש
יב ישעי יבוקש נאור עוטה אורה וחיש ימצא
יג יצר סמוך תצור שלום שלום ניבך בטוח
יד עם סודי נפשו ירעה לו מחשקו נשא עמלו
טו חונוני אתם רעי חונוני כי יד אל נגעה בי

1. C'est peut-être le nom hébreu de la capitale du Yémen, Sanaa, qui a donné son nom au mode. V. la note 3.

2. Lire עֵנִי.

3. Peut-être : ויון מאוזל, c'est-à-dire en Grèce de Uzâl (Arabie du sud).

4. Ce poème plein d'art a été publié par Dukes d'après le manuscrit d'Amsterdam, (v. plus haut, p. 242), *Literaturblatt des Orients*, 1843, col. 526.

יו יושב ברום רקיעך שעה מנחש שיר הבאתי
יז ידה עבדך אנא אלהא יבא מננא[1]
יח ידה אל נוטה חוק נר גלגלי למה את רחוק מהיכלי
יט ידה גואל אתה לי חון דל שביו פיו יסלף
כ לישועתך ידה קויתי אל אבוש כי בך חסיתי
כא יראי שמי יחד עימי נחמו נחמו עמי
כב עם אל מחצרותיו נעים הודו לשמו כי נעים
כג ישלם פי לך נדר לשיר שירה חדשה חדשה
כד ירח יהיל מתוך צעיפה ולדוד חשקה עיניה וסעיפה[2]

Des vingt-quatre numéros de ce chapitre, le sixième a seul Israël b. Moïse en acrostiche ; les autres ont Israël, à l'exception du dernier, qui n'a pas d'acrostiche.

P contient la 1re strophe et les premières lignes de la 2e strophe du n° 3 comme numéro distinct (120).

(*A suivre.*)

W. Bacher.

1. Poème araméen.
2. A la fin du chapitre : תם ונשלם שבח לבורא עולם.

ÉTUDES SABBATIENNES

NOUVEAUX DOCUMENTS SUR SABBETAÏ CEVI ET SON ENTOURAGE

Le dernier mot n'est pas encore dit sur Sabbetaï Cevi, cet extravagant personnage qui a provoqué une agitation si intense et fait au judaïsme de terribles meurtrissures dont la trace est loin d'avoir disparu. Il m'a donc semblé utile de livrer à la publicité les documents et les renseignements nouveaux que j'ai pu recueillir dans ce domaine.

I. — Le père de Sabbetai Cevi.

Le père de Sabbetaï, Mardochée Cevi, était originaire de la Morée. Il fit fortune comme agent d'une maison de commerce anglaise, établie à Smyrne, dont il avait su gagner la confiance. C'est dans ce milieu puritain qu'il entendit parler de l'approche du règne de mille ans, annoncé par l'Apocalypse. Hanté par les rêveries qui régnaient dans ce milieu touchant la cinquième monarchie, Mardochée, rentré chez lui, racontait aux siens les espérances de ceux qui attendaient pour 1666 la délivrance d'Israël et son retour en Palestine. Il n'avait pas d'auditeur plus attentif que le jeune Sabbetaï qui, né en 1621 et adonné de bonne heure aux études cabbalistiques et aux pratiques ascétiques, se crut peu à peu destiné à réaliser lui-même les rêves apocalyptiques. Il s'imagina que le rôle de Messie ne convenait à personne mieux qu'à lui, puisque personne n'avait été initié si jeune à la Cabbale.

Ce n'est donc pas seulement à titre de père de Sabbetaï Cevi, mais aussi à cause de l'influence décisive qu'il a eue sur la destinée de son fils, que Mardochée Cevi m'a toujours paru digne d'intérêt. Aussi ai-je saisi l'occasion d'une correspondance avec M. N. Amado, de Smyrne, pour lui demander une copie de l'épitaphe du père de Sabbetaï Cevi. M. Amado a eu l'obligeance de me l'envoyer en l'accompagnant des observations suivantes :

« De renseignements puisés à diverses sources autorisées il paraissait résulter avec certitude que la tombe de Mardochée Cevi n'était pas ici ou du moins avait disparu à la suite de plusieurs morcellements forcés et de l'aliénation d'une partie de l'ancien cimetière. Le vice-président de la société des *Kabbarim* m'avait même dit que de nombreux archéologues avaient fait des recherches à ce sujet, mais sans aucun résultat. Nullement découragé par ces renseignements négatifs, j'ai voulu m'assurer par moi-même que la tombe en question était introuvable et, accompagné par deux rabbins de mes amis et par un archéologue, je me suis rendu sur les lieux. Après des recherches minutieuses, qui durèrent plusieurs jours et nécessitèrent même quelques fouilles, nous avons fini par trouver le tombeau cherché. J'ai moi-même copié fidèlement l'inscription tumulaire, que je suis heureux de vous envoyer. Mardochée est enterré près du rabbin Escapa et, sous la même pierre, repose un autre Cevi (Isaac Cevi : serait-ce un frère de Mardochée?) dont je vous envoie également l'épitaphe : »

דבק בתורת אל ומצותיו	דבק בתורת אל ומצותיו:
ירא ה׳ וסר מרע כל ימותיו	ירא ה׳ וסר מרע כל ימותיו:
קדמו פניו צדקותיו	קדמו פניו צדקותיו:
בגן עדן יחליץ עצמותיו	בגן עדן יחליץ עצמותיו:
מצבת קבורת הישיש נבון ונעלה	מצבת קבורת הישיש נבון ונעלה כה״ר
כה״ר מרדכי צבי נ״ע נפטר	יצחק צבי נ״ע נפטר יום ב״ך לחודש
יום ה״ך לחודש ניסן שנת התג״ך ומ״ך	שבט שנת התג״ך ומ״ך.

La mort d'Isaac Cevi est donc survenue le 22 schebat 5423, soit le 30 janvier 1663, et celle de Mardochée Cevi le 25 nissan 5423, soit le 2 mai 1663, l'un et l'autre étant très âgés (ישיש). C'est la date du séjour de Sabbetaï Cevi à Jérusalem, où il était arrivé après ses longues pérégrinations à Constantinople, Salonique, Athènes, dans la Morée et au Caire.

Si ces deux vieillards, probablement frères, reposent sous la même pierre, portant deux inscriptions identiques, c'est qu'entre les deux décès il ne s'était écoulé qu'un court intervalle de trois

mois et que Mardochée mourut avant qu'on eût eu le temps d'ériger une pierre tumulaire à Isaac. On se sera alors avisé qu'une seule pierre tombale, portant deux inscriptions semblables et ne différant que par la date suffirait aux deux décédés.

II. — Abraham Ha-Yakhini.

Mardochée Cevi n'est pas le seul instigateur du mouvement messianique parti de Smyrne; il en est un autre, non moins puissant, qui a contribué à la genèse du sabbatianisme : c'est le fils de Petahia ha-Yakhini. Prédicateur en vogue à Constantinople, c'était aussi un calligraphe habile et il fournissait des manuscrits hébreux à des chrétiens amateurs de littérature orientale. Par intérêt ou par esprit de mystification, il mit entre les mains de Sabbetaï Cevi, fuyant l'anathème du rabbinat de sa ville natale et venu dans la capitale ottomane avec l'espoir d'y recruter des adhérents, un manuscrit apocryphe dans lequel un vieil ermite, nommé Abraham, faisait cette révélation : « Enfermé pendant quarante ans dans une caverne, je m'étonnais toujours du retard inexplicable des miracles. Un jour, j'entendis une voix céleste qui me dit : en l'année 5386 de la création, il naîtra à Mardochée Cevi un fils qui s'appellera Sabbetaï et qui est appelé à sauver Israël et à tuer le dragon... » Ce livre apocryphe, écrit en caractères archaïques, fut la principale cause de l'imposture sabbatienne, de l'aveu même de Sabbetaï, qui, plus tard, après sa conversion à l'Islam, aurait rejeté, en présence du collège rabbinique d'Andrinople, toute la responsabilité de l'agitation sur Abraham Ha-Yakhini [1].

Quoiqu'on ait déjà publié une lettre de ce rabbin à Natan de Gaza [2] et une autre que lui adressa Ezéchias Romano [3], toute la lumière n'était pas faite sur le mystificateur de Constantinople. J'ai eu la bonne fortune récemment de mettre la main sur un manuscrit qui pourra satisfaire sur plusieurs points notre légitime curiosité. C'est un in-octavo de 127 feuillets de papier ordinaire, renfermant des mélanges midraschiques, talmudiques, casuistiques, cabbalistiques et oratoires; d'une belle écriture cursive judéo-espagnole, parfois négligée, mais souvent soignée, il justifie la renommée de calli-

1. והחכם יכיני יעשה אברים אברים שהוא גרם לי כל הדברים האלה בכזביו ושקריו. Cf. יוסף דעת (*El Progresso*), Andrinople, 1889, n° 20, p. 333.
2. *Revue*, XXVI (1893), 209-219.
3. *Ibidem*, XXXVII, 103.

graphe de Yakhini, qui introduit fréquemment ses discours par אמר אברהם היכיני ou אברהם היכיני פתח [1].

Ce recueil manuscrit nous fournit de précieux renseignements sur la vie et l'activité d'Abraham Yakhini, ainsi que sur son rôle dans le mouvement de Sabbetaï Cevi.

1. — *Biographie de Yakhini, ses relations.*

Dans une note marginale, datée de 1652 et qui figurera plus loin *in-extenso,* Abraham dit de lui même : אני חשקתי בתורה זה לי כ' שנה ועזבתי דרכי העוה"ז. Cette indication, loin d'infirmer l'assertion du מאורעות צבי [2], qui fait naître Abraham le 11 septembre 1611, semble plutôt la confirmer : quand il écrivit cette note, il avait abandonné depuis vingt ans la légèreté de la jeunesse pour se consacrer à l'étude. Il était de quinze ans plus âgé que Sabbetaï Cevi, né en 1626, et cette différence d'âge explique on ne peut mieux l'ascendant qu'il a exercé sur lui.

De ses parents, il nous fait connaître son grand père Schemaria Ha-Yakhini dont la sœur [3] fut l'objet d'une oraison funèbre qu'il prononça peut-être le samedi suivant le jeûne du 9 d'ab d'une année incertaine, mais antérieure à 1653 [4], en présence de plusieurs rabbins, à la tête desquels le chef spirituel David [5], que je crois identique avec David b. Jacob Cohen, mentionné par Sambari [6] et par Samuel di Medina [7]. Abraham mentionne encore un certain Isaïe, qui lui était apparenté du côté paternel et dont il exalte la science en termes hyperboliques [8]. Ce pourrait être Isaïe, fils de Joseph di Trani (מהרימ"ט) [9].

1. V. 15 *a*, 21 *a*, 37 *b*. La pagination du manuscrit est de moi.

2. Lemberg, 1871, p. 3.

3. Probablement épouse d'un rabbin Joseph, à en juger par ce passage de l'exorde (81 *a*) : עטרת הבית לצפירת תפארה זה סיני אלוף לראש החכם השלם שנות חיים יוס"יפו לו.

4. Le texte du sermon, Deut., v, 2-3, est tiré de la section *Vaëthanan*, qui, en vertu de la règle צומו וצלו, se lit le samedi qui suit ce jeûne. La date de 1653 est indiquée dans une note marginale, ajoutée après coup et dont il sera question plus loin.

5. נגד זקני עמי רבותינו שבגולה את אשר ישנן פה עמנו היום ובפרט שקול שבכולם גדול הדורה דגל מחנה ישראל הרב המובהק המלך דוד המקום יהיה בעזרו.

6. Éd. Neubauer, *Med. Jew. Chron.*, I, 153.

7. *Consultations*, I, n° 198.

8. F° 114 *b*, en marge : וכבר פתח בשורה כהוגן וכשורה זרעיה דאבא חייא בר רב סיני ועוקר הרים מופלא ורב רבינו ישעיה נר"ו.

9. Sambari, *ibid.*; Conforte, 51 *a*.

En outre, j'ai trouvé cités, dans notre manuscrit, comme contemporains et concitoyens de l'auteur, les personnages suivants, que j'ai rangés dans l'ordre alphabétique :

1. — Elie Abayi, dont la signature figure au f° 5 *a*, en haut[1].

2. — Eliézer b. Schouschin[2] ou Sasson, qualifié de rabbin savant et pieux (רב מובהק וחסיד), fils de David Sasson de Salonique[3].

Ces deux rabbins sont mentionnés, avec Moïse Benveniste, dont il sera question tout à l'heure, à propos d'une question rituelle sur le deuil.

3. — Hanania b. *Yakar* (f° 7 *b* en marge : הרב ר' חנניה ז"ל)[4], père de Yomtob ben *Yakar*[5], qui excommunia Sabbetaï Cevi[6].

4. — Moïse Benveniste, déjà mentionné[7]. Il est signataire d'une décision sur un cas de *aggouna*[8] et est appelé à ce propos l'auteur des Consultations פני משה[9].

5. — Salomon ben Moubhar (famille que l'on appelle maintenant du nom correspondant en espagnol « Escogido »), fils de Samuel. Il est l'auteur du חזק יד, adaptation versifiée du *Yad* de Maïmonide, terminé en 1634 et édité par Firkowitch[10], ainsi que d'une préface au livre אהבת עולם de Salomon Algazi. Il est cité par Hayyim Sabbetaï[11] et par Israël Adator, rabbin d'Andrinople de la première moitié du XVIIe siècle, qui, dans une des lettres inédites que je me propose de publier un jour, le mentionne en ces termes élogieux : החכם השלם רבה דעמיה הגביר כביר כמה"ר שלמה ן' מובחר נר"ו. Mais est-ce le même que שלמה ן' מובחר בכ"ר דוד, qui figure en marge d'un feuillet de notre manuscrit (80 *a*), et ce dernier, qui est dit « fils de David », ne serait-il pas plutôt le petit-fils de Salomon ben Moubhar I, qui est « fils de Samuel » ?

1. V. Conforte, 51 *b* : חכם גדול ופסקן.
2. Sambari, *ibid.*
3. Conforte, 48 *b*.
4. V. Sambari, *ibid.*; Aron Sasson, *Consultations* תורת אמת, n° 19; Samuel di Medina, *Consultations*, III, n° 299; Joseph di Trani, *Consultations*, I, n° 65; II, n° 43.
5. Conforte, 39 *b*, 51 *b*.
6. Graetz, *Geschichte*, X, 476.
7. *Supra*, n° 2, et *Pièces justificatives*, I. Cf. Sambari, *ibid.*; Conforte, 51 *a*.
8. זרע אנשים, éd. David Fränkel, Husiatyn, 1902, n° 39.
9. *Ibid.*, Table des matières, n° לט, note יד.
10. Odessa, 1866.
11. תורת חיים, I, n°s 63 et 65. Cf. ma revue יוסף דעת, pp. 132 et 146.

Dans un acte de témoignage sur la mort du barbier Sabbetaï ben Amram fils d'Abraham Samanon, daté du 20 tébet 1662, Yakhini appose sa signature avec les deux rabbins suivants[1] :

6. — Jacob Alfandari, que je ne trouve mentionné nulle part ailleurs, mais qui peut être un parent de Hayyim Alfandari[2] et des deux frères Moïse et Isaac Alfandari, appelés respectivement חכם וחסיד et חכם מעיין גדול[3].

7. — Moïse ben Schangui ou Sanche, signataire d'une décision sur une *aggouna*[4] et cité par Méir de Boton[5].

8. — Josué Raphaël, fils d'Israël Benveniste, consulté sur la même question qui fait l'objet de l'acte précité, a signé une décision qui complète le recueil de ses consultations récemment publié sous le titre de שער יהושע par les soins de la Société *Dobhebhe Sifthe Jeschenim*[6]. On sait qu'il est aussi l'auteur du שדה יהושע sur le Yerouschalmi et du אזני יהושע, sermons sur le Pentateuque ; il est cité, parmi tant d'autres, par Joseph di Trani[7]. Enfin, il vient d'être mis à l'ordre du jour par le roman imaginé par M. Friedländer pour justifier la publication du Talmud Yerouschalmi sur *Kodaschim*.

2. — *Activité littéraire de Yakhini.*

Notre manuscrit nous fournit des renseignements, non seulement sur certains des ouvrages dont nous le savions auteur, mais aussi sur ses autres travaux littéraires dont nous ne connaissions même pas les titres. En effet, les bibliographes ne mentionnent de lui, du moins à ma connaissance, que trois ouvrages : ק"ן מזמורים, pastiche des Psaumes, édité sous le titre de הוד מלכות (Constantinople, 1655), תוספתא מרובתא, commentaire de la Tossefta et consultations, et אשל אברהם, recueil de sermons. De ce dernier, composé, paraît-il, de deux parties au moins[8], et qu'il appelle son plus grand

1. V. mon *Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol*, p. 2 (tirage à part de la *Revue orientale* [*Keleti Szemle*] de Budapest).
2. Sambari, *l. c.*
3. Conforte, 46 *b*.
4. זרע אנשים, n° 40.
5. *Consultations*, n° 30.
6. Édition Filip Kowalek, Husiatyn, 1903.
7. *Consultations* sur *Eben ha-Ezer*, n° 37, et II, sur *Yoré Déa*, n° 15.
8. יעיין בחלק ב' מדרשותי כי שם הארכתי בס"ד 72 *i. f.*.

ouvrage [1], nous avons ici des fragments [2], sans compter de nombreuses références.

En dehors de ces trois écrits, on trouve dans le manuscrit les titres et les mentions des ouvrages suivants : *1)* et *2)* : ספר חופת אליהו, que Jacob Kouli vit en manuscrit en éloul 1730 [3], et ספר רזי לי formant série avec le ספר הוד מלכות et le ספר אשל אברהם (*4 b*) ; *3)* נאה מקיים [4] ; *4)* ס' שושן עדות (31 *a*, *i. f.*) ; *5)* עמוד יכין, gloses sur le Talmud (?) [5] ; *7)* ספרא דאגדתא [6] ; enfin, celui qu'il appelle קונטריס tout court (5 *a*) ou קונטריס אחר (33 *a* en haut).

Voilà donc, avec les trois livres déjà connus et abstraction faite de notre manuscrit, dont on trouvera plus loin un aperçu des matières, au moins une dizaine de traités de Yakhini, ce qui explique l'épithète de « polygraphe » עשות ספרים הרבה que lui a décernée Ezéchias Romano [7].

Il résulte de notre manuscrit ainsi que des fragments de ses autres écrits qui y sont insérés que Yakhini a embrassé toutes les branches d'études en vogue parmi les rabbins de son temps. C'était d'abord un prédicateur, excellant à trouver, par l'interprétation midraschique et mystique, des sens multiples aux textes bibliques et talmudiques. Tantôt il se contentait d'écrire ses sermons [8], tantôt il les prononçait en public, peut-être dans le temple Galatiano [9], soit sous forme d'homélies hebdomadaires [10], soit sous forme d'oraisons funèbres sur des personnes connues [11] ou inconnues ; les noms de celles-ci ne peuvent être dégagés qu'avec peine

1. וכמו שכתבתי בארוכה באותו מאמר בס' אשל אברהם אשר חברתי... ועיין במה שהארכתי שם בספרי הגדול בס"ד (5 *b*).

2. זה ספר אשל אברהם אשר נטעתיו שורק כולו זרע אמת אמתת דברי חכמים וחידותם אני אברהם היכיני וחפץ ה' בידי יצליח אמן (66 *b*).

3. Préface de la compilation exégétique judéo-espagnole intitulée מעם לועז, Constantinople, 1823, I : חופת אליהו דרשות מהר"ר אברהם היכיני כ"י.

4. ובמערכה זו כבר דרשתי כתוב אף ארח משפטיך ה' קוינוך בס"ד עיין בס' נאה מקיים בס"ד (13 *b*).

5. ואפר' בעמוד יכין בפ' בן סורר אם יגזור בוראי יתברך (114 *a*).

6. וזה תמצאנו במקומות רבים et יעויין בספרא דאגדתא דילן בס"ד מאגדותנו בס"ד (16 *a*).

7. *Revue*, XXXVII, 103.

8. Par exemple : דרוש על ענינו של איוב בכללות (f° 65-67) ; מקראות הללו דרשתים כמין חומר בקונטריס אחר (33 *a*) ; spéculations sur divers passages aggadiques concernant le roi Salomon (116-118).

9. 99 *b* en bas.

10. דרוש ב' פ' פנחס (68 *a*), dont nous publions l'exorde (מערכה ופתיחה לדרוש) dans les *Pièces justificatives*, I *a*, à cause du dernier alinéa, significatif au point de vue sabbatien.

11. דרוש שדרשתי על פטירת הנכבדת אחות מר זקני (81 *a* ; voir plus haut).

du fatras de l'exorde ou d'autres passages du sermon [1]. Aggadiste, il s'occupe spécialement de l'explication de certains sujets et textes talmudiques, tels que : *Baba batra*, 75 *a* : א"ר בר בר חנה א"ר יוחנן ערתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים וכו' (98 *a*-99) ; *Sabbat*, 55 *a* : א"ל ר' זירא לר' סימון לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא א"ל לא מקבלי וכו' (100 *a*-101) ; *ibid.*, 54 *b*-55 *a* : א"ר חנינא מ"ד ה' כמשפט יבא עם זקני עמו ושריו אם שרים וכו' (102 *a*-103) ; *Pesahim*, 66 *b* : א"ר מני בן פטיש כל אדם שכרעס אפילו פוסקין לו גדולה וכו' (106 *a*-107) ; *Sota*, 48 *a* : משחרב בית המקדש בטל השמיר ונפרצו צופים ופסקו אנשי אמונה וכו' (119 *a*-121) ; sur le mérite de ceux qui se livrent avant l'aurore à l'étude de la Tora (1 *a*-4), sans compter les nombreuses discussions talmudiques dont notre recueil est émaillé.

Abraham apparaît comme casuiste, soit dans les textes dont nous avons parlé plus haut, soit dans d'autres consultations portant sur des questions théoriques [2] ou pratiques, et comme glossateur des casuistes, par exemple dans les fragments de son גבול בנימן précité et dans ses רמזי דברים על משפטי הרמב"ם ז"ל (114 *a*), indépendamment de digressions analogues fortuitement intercalées dans ses autres écrits.

Cabbaliste, il ne se borne pas à rapporter les idées du Zohar (המופלא, 10 *a*), d'Eliézer de Worms et de Recanati par l'intermédiaire d'Estori Parhi (72 *a* en bas), d'Isaac Louria et de Vital Calabrese (16 *b*) ; il nous fournit, de son cru, des échantillons de sa doctrine ésotérique et ses élucubrations sur les noms artificiels de la divinité (f°s 27, 34, 48, 50, 60, etc.). Il pratique même la géomantie, comme en témoigne un curieux pointillage (63 *a*). Son ouvrage רזי אל, dont le titre rappelle singulièrement le fameux *Raziel*, devait être exclusivement cabbalistique [3].

En exégèse, il a naturellement une tendance constante au Midrasch. Ses explications, parfois bariolées sur le même verset [4], portent sur presque toutes les parties de la Bible, comme le montre ce relevé des scolies contenues dans notre manuscrit, sans parler des passages déjà cités précédemment : I Rois, XI, 31 (6 *a*) ; II Rois,

1. V. f° 73 *a*, où il s'agit probablement de la mort des enfants d'un certain Joseph, fils (?) de Moïse (peut-être identique avec le célèbre casuiste הרימ"ט), comme il appert d'un passage que nous reproduisons dans nos *Pièces justificatives*, I *c*, en le faisant précéder de l'exorde du même discours (I *b*). Le même vague plane sur le sujet d'une autre oraison funèbre, mutilée au commencement et dont nous publions un passage du milieu (I *d*).

2. ודה אשר השבתי לחכם אחד וששאלת בענין ערוות כשהגוי מתכוין להנאת עצמו כבר ידעת וכו' (114 *b*).

3. Cf. 10 *a* : וזה ענין נעלם מאד.

4. Cf. *Pièces justificatives*, VII et X.

II (108-113); VI, 14 (1-4); Isaïe, V (11-12); XXV (13-14); XXVI, 19-21 (18-19); XXX, 18 (15-16); XXXV, 1 (20); Ezéchiel, XXI, 29-32 (21-23); Michée, VI, 8 (27); Aggée, I, 5-7 (26); Zacharie, XIII, 7-9 (24-25); Psaumes, XXIII (48-51); XLI (52-55); LXV, 2 (83-88); LXXVII, 5 (56-58); Proverbes, VIII, 10 (32 *b*); XVI, 4 (89); XXIV, 5-8 (33); XXX, 4 (34-37); XXX, 18 (28); XXXI, 10 (80 *b*); XXXI (91-97); Job, XXII, 21-24 (71-72); XXIX, 7-14 (68-70); XXXVI, 22-25 (41-42); Cantique, IV, 9-10 (38-39); Ruth, I, 15-18 (61-62); IV, 9-13 (63-64); Lamentations, IV (90); Ecclésiaste, XI, 3 (59-60); Esther, VIII, 16 (16 *b*).

Ses nombreux écrits sur les sujets les plus variés, ses connaissances bibliques, casuistiques et cabbalistiques, qui n'excluaient pas une certaine curiosité scientifique, uniquement fondée d'ailleurs sur les deux Talmuds [1], donnèrent à Yakhini une haute idée de ses élucubrations et une grande assurance dans ses assertions [2], au point qu'il les accompagne presque toujours de l'une des expressions suivantes : וזה כפתור ופרח (3 *b*, 9 *b*, 10, 30, 33, 51, 52, 57, 67, 80, etc.), וזה דרך הישר (8), וזה נכון בעיני מאד (18), והוא דבר מחוור (90), מקראות הללו דרשתים כמין חומר (33), etc. Cette confiance en lui-même ne l'empêche pas de signer modestement en rimes : אסתרא בלגיני אברהם היכיני (115 *b*) [3].

3. — *Les songes de Yakhini et ses rêveries messianiques.*

En digne disciple de Louria et de Hayyim Vital, notre héros devait avoir ses inspirations d'en haut et il les a eues à cinq reprises. Il les raconte de la manière suivante (je publie les originaux en appendice) :

1. — Au mois de heschvan de l'an 5413 (1652), je vis en rêve un chameau énorme qui me poursuivait. Fuyant devant lui, j'entrai dans une chambre dont je fermai la porte à double tour. L'animal ayant enfoncé cette porte, je me cachai successivement dans plusieurs autres pièces ; dans la dernière, il y avait une étoffe légère et transparente (?) comme une vague. Etant descendu dans la mer, je ne craignis plus le chameau. Là une jeune fille d'une grande beauté sortit à ma rencontre, m'embrassa étroitement et m'adjura de ne pas l'oublier, car je devais épouser une reine, cachée maintenant par le soleil et la lune. Très ému, je le lui jurai et je crois avoir eu des rapports avec elle. Aussitôt après, une autre jeune fille parut, puis le soleil et la lune, laissant voir la reine resplendissante de

1. Par exemple sur certaines recommandations hygiéniques (40 *a*).
2. *Pièces justificatives*, X, note 1.
3. Cf. *Baba Mecia*, 85 *b*.

beauté qui m'était destinée. Rempli de terreur, je me réveillai, ému par cette vision dont je n'ai rien caché, par la Tora [1] !

2. — J'ai eu un autre rêve en heschvan 5413 (1652). Je vis entrer dans la chambre où je dormais un vieillard terrible, de taille moyenne ; à sa vue, je fus saisi d'une grande frayeur. S'emparant de moi, il voulut me juger ; mais je me prosternai devant lui et le priai de prononcer lui-même sur mon cas, sans me conduire ailleurs. Alors il s'assit et je lui dis : « Seigneur, depuis vingt ans je suis épris de la Tora et retiré des occupations de ce monde. Si j'ai péché en quoi que ce soit, c'est que je suis aussi formé d'argile et que le mauvais instinct m'a assailli. » Aussitôt, l'épouvantable vieillard se leva et je me confessai en hébreu et en langue vulgaire (judéo-espagnol ?). Puis, comme je lui demandais son nom, il me dit : « Je suis la Mischna [2], qui punit l'homme ; je ne suis autre chose que la Tora qui t'aime et te chérit ; ne parle donc plus ainsi ». Je continuai à me confesser, tous mes membres secoués de frayeur. Bientôt il se changea... en une belle jeune fille (?), que je soulevai dans mes bras en l'embrassant. Au moment où le terrible vieillard proférait ces mots, il embrassait... à coups répétés et avec des baisers redoublés. Je me levai, saisi d'une grande frayeur, les cheveux hérissés et fondant en larmes à cause de cette immense vision que Dieu seul comprend et dont seul il connaît l'explication. Qu'il me fasse partager le sort de ceux qui étudient la Tora avec désintéressement. Amen [3].

Les deux songes suivants ne portent pas (ou guère) de date ; mais le premier trahit par son contenu la même époque, puisque le sultan Mahomet, dont il y est parlé comme d'un enfant, est monté sur le trône en 1649, à l'âge de sept ans. De la date du second, il ne reste que le jour et le mois, le chiffre de l'année étant rogné ; mais il n'importe, car le contenu n'offre aucun intérêt historique.

3. — Hier soir, je me suis vu en rêve coiffé du turban du sultan Mahomet et portant dans ma ceinture le mouchoir (?) de ce prince. Puis, j'ai vu des lits dressés, des atours royaux, des habits d'or et d'argent. J'ai aperçu aussi le sein d'une femme et, ayant pressé un des tétins, il en sortit du lait. Je me réveillai alors : c'était un songe. De plus, j'ai vu le roi parmi des enfants de son âge [4].

4. — Le 15 sivan de l'an 5413 (?) .. je m'y promenais et arrivai près d'une fenêtre, d'où je faillis tomber ; la crainte d'une chute imminente me fit pousser des cris. Je reculai en hâte et par bonheur je ne tombai pas. Alors je remerciai Dieu et je récitai à haute voix les actions de grâces usitées

1. *Pièces justificatives*, II.
2. Comparer le fameux Magguid de Joseph Caro.
3. *Pièces justificatives*, III.
4. *Ibid.*, IV.

en pareil cas. Ma femme me regardait balayer les ordures de la maison ainsi que les toiles d'araignées et d'autres ordures que je jetais au fumier. Ensuite, je me vis en songe, vêtu d'un habit blanc « kiamiza » (chemise ?) : c'était la veille de Kippour, peu après le repas préparatoire du jeûne. La nuit suivante, j'aperçus une source d'eau vive débordant impétueusement. J'ai vu aussi à deux reprises des ouvrages portant le nom de feu R. Hanania [1].

5. — La nuit de lundi de la semaine de Balak de l'an 5423 (1663) [2], je vis en songe, écrits dans un livre les mots ינכן et חכן et plusieurs autres noms à deux *noun*, ce qui indique, comme on sait, que Dieu va opérer en ma faveur des miracles [3], pour que je puisse le servir et accomplir sa volonté. Amen ! — On me donnait aussi un panier plein de grosses poires et de gros marrons. Je vis aussi que je donnais dix piastres (?) pour que l'on m'ouvrît la porte de la ville, où j'entrai dans le port avec plusieurs personnes, car nous étions sortis de Constantinople. Je me réveillai alors: c'était un songe [4].

A ces témoignages de l'ardente imagination de Yakhini, ajoutons quelques-unes de ses visions eschalologiques. Elles pullulent dans notre manuscrit et il nous suffira d'en rapporter deux, dont nous reproduisons en annexe le texte original, pour montrer en même temps sa méthode midraschique, qui ne diffère, d'ailleurs, en rien de celle de ses contemporains. Dans le premier de ces passages, qui porte sur un verset d'Isaïe (VI, 1), il prévoit la chute inévitable de l'envahissant Ismaël [5]. Il va plus loin dans le second, où il prédit sans broncher l'institution d'une nouvelle Tora dans les temps messianiques [6], qu'il appelait de tous ses vœux [7], en se bornant, d'ailleurs, à copier les *Otiot de R. Akiba*.

4. — *L'enthousiasme de Yakhini pour Sabbetaï Cevi.*

De ces rêveries et de ces divagations il ne lui restait qu'un pas à faire pour chercher et trouver l'homme digne, d'après lui, de personnifier son idéal. On comprend facilement comment cet esprit accessible à l'autosuggestion fut d'abord le promoteur et ensuite le

1. Est-ce Ben-Yakar (voir plus haut) ? — *Pièces justificatives*, V.
2. C'est l'époque à laquelle Sabbetaï Cevi se trouvait à Jérusalem, à la veille de débuter dans son rôle de Messie.
3. En hébreu נס, qui commence par un *noun*.
4. *Pièces justificatives*, VI.
5. *Ibid.*, VII.
6. *Ibid.*, VIII.
7. לשמוע הדרשה מפיהם בישועה העתידה ואני מתפרקין אברי (58 *b*).

fervent adepte du mouvement messianique à la création duquel il a beaucoup contribué. Nous ne pouvons assurer que ce soit à l'intention de Sabbetaï Cevi qu'il a consacré un long commentaire (43 *a*-47 *a*) au psaume XLV, qui était, comme on sait, solennellement chanté à Smyrne par son idole, entouré de femmes et au milieu de gesticulations frénétiques et d'immoralités scandaleuses [1]; tout le fait croire dans l'exorde de cette homélie [2], qui trahit, quoique à mots couverts, ses préoccupations sabbatiennes. Mais il y a un autre passage [3] où cette exaltation se manifeste d'une manière indiscutable, puisqu'il y parle, vers la fin, de la rédemption comme d'un fait imminent qui doit survenir dans deux ou trois jours (כי קרובה ישועתנו כב׳ או שלשה ימים). Bien plus, le titre de ce sermon (דרוש ב׳ פ׳ פנחס) indique la date à laquelle il a été prononcé. Si c'est l'an 1666, comme il paraît résulter de l'assurance de cette prédication, le calcul nous conduit au samedi 14 tammouz 5426 (22 juillet 1666). On dirait que par ces mots fatidiques de l'exorde, il voulait justifier l'initiative audacieuse prise par Sabbetaï Cevi de supprimer le jeûne du 17 tammouz, qui devait être observé le mardi suivant [4]. Cet aplomb ne doit pas nous étonner de la part de Yakhini, qui, se substituant au collège rabbinique de Constantinople, se hâtait, vers la même époque, de répondre à Jacob Sasportas pour confirmer le caractère messianique de Sabbetaï Cevi, qui se trouvait alors aux Dardanelles, préparant son apothéose [5].

Si les événements ne s'empressaient pas de donner raison aux prévisions de Yakhini, il n'était pas homme à se décourager pour si peu. Aussi fut-il récompensé de cet attachement fervent par la part qu'il obtint dans le partage imaginaire du globe terrestre fait par le faux Messie au bénéfice de ses disciples [6].

Son enthousiasme sabbatien atteint son paroxysme dans un dithyrambe en l'honneur de Sabbetaï Cevi que nous publions en appendice, précédé d'une partie de son commentaire d'Isaïe, XXX, 18, qui était bien de circonstance [7]. Ces compositions versifiées étaient alors à la mode, témoin celle que j'ai publiée autrefois [8] en l'attri-

1. Cf. יוסף דעת, p. 268.
2. *Pièces justificatives*, IX.
3. *Ibid.*, I *a*.
4. Ce qui était parfaitement d'accord avec sa théorie de réforme religieuse déjà indiquée : עתיד הקב"ה להיות יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח (*Pièces justificatives*, XII).
5. Cf. יוסף דעת, p. 311.
6. *Ibid.*, 296-297.
7. *Pièces justificatives*, X.
8. *Revue*, XXXV, 264.

buant à Samuel Primo. Voici d'ailleurs la traduction de ce panégyrique mystique en vers, composé de six strophes, dont les cinq premières portent en acrostiche le nom d'Abraham :

Je chanterai et je célébrerai le Dieu exalté par sa puissance, unique et redoutable parmi ceux qui l'entourent ; pour les Juifs il est la lumière.

Il a cueilli des aromates et de la myrthe ; le Saint d'Israël a modelé une figure ; il a foulé au pressoir (les ennemis) comme des raisins ; un roi a régné[1] glorieusement.

Rapide comme un cerf[2], il agrandit la Tora ; admirable dans le conseil, il apaise le courroux ; bientôt il sera élevé et exalté ; sa vérité est un bouclier et un écu.

Il a mérité le règne et la couronne, extrêmement glorifié dans l'empire (?)[3] ; prodigieusement élevé dans les arcanes de la Tora ; c'est lui qui bâtira le sanctuaire.

De la magnifique âme divine, elle est détachée, prémice sacrée ; il a hérité sa lumière du Dieu redoutable, dont l'âme est unie à la sienne.

Le germe du Seigneur est (plein de noblesse)[4] ; l'empire a été placé sur son épaule

Germe de noblesse,

un roi a resplendi,

un roi a resplendi, ô brebis dispersées !

On sait que cette foi inébranlable de Yakhini en Sabbetaï Cevi ne faillit jamais, même après l'apostasie du faux Messie, comme le prouve sa lettre publiée par M. Epstein[5].

III. — Samuel Primo.

Sa maladie. — Dans une étude précédente[6], j'ai rapporté une tradition andrinopolitaine sur l'infirmité du secrétaire de Sabbetaï Cevi. Je puis la confirmer à présent par une lettre signée de lui. Cette lettre, copiée d'un manuscrit, forme la *pièce justificative* n° XI.

Ses relations. — Comme intermédiaire épistolaire, il indique dans la même lettre à son correspondant Isaac Lévi un certain

1. Ou : « il a fait régner un roi ».
2. En hébreu « Cevi ».
3. Ou plutôt « dans les dix (Sephirot) » ?
4. En hébreu « Cevi ».
5. *Revue*, XXVI, 209-219.
6. *Revue*, XXXVII, 103 et suiv.

Ephraïm Nabon, jeune homme qui acquit plus tard une grande célébrité rabbinique par son ouvrage de casuistique מחנה אפרים. Je publie son épitaphe, copiée sur sa tombe à Haskeuy-Constantinople[1]. Elle nous apprend qu'il mourut le lundi 26 nissan 5495 (1735).

Constantinople, janvier 1908.

ABR. DANON.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

a) *Exorde du* דרוש ב' פנחס :

אשריכם זורעי על כל מים לולבי גפן ממצרים תסיע ציצים ופרחים כהנה וכהנה אשכלות ברורות הלכות מרווחות ונאספו שמה כל העדרים וגללו את האבן זו תורה ובבשרם יחזו אלוה. משלחי רגל והם תוכו מדברות קדש להקדיש את קדוש ישראל מפנה לפנה פנו דרך המדבר כל היכא דאיתיה ישאו ברכה מאת אדון השלום ישלים חוקם פתבגם ויין משתם עד אשר יאיר נתיב לא שזפתו עין.

כשור לעול וכחמור למשאוי בכתף נשא עול תורת אמת היתה בפינו נחנו נעבור חלוצים מכולו תנויי עם נושע בה' ישועת עולמים ויראו שונאינו ויבושו כי קרובה ישועתינו כב' או שלשה ימים (68 *a*).

b) *Sermon :*

Exode, XXI, 31-32.

Zebahim, 115 *b* : כשמתו בניו של אהרן אמר לו משה אהרן אחי לא מתו בניך אלא וכו'.

ראה ראיתי חזות קשה בין העולם הזה מקרה אחד לנכבד כנקלה יונק עם איש שיבה מר ינוקה מר קשישא ואין איש שם על לב. בחורים טחון נשמו נחלקה תיומתן[2] ופירשו השמלה וגללו את האבן ואל עפרם ישובון ועיני אביהם ככו בעשן כלו. אוהבי נדבה שותים כמים כל מאי דעביד רחמנא לטב[3] ועולה תמימה מדת הדין על כל קוץ

1. *Pièces justificatives*, XII.
2. *Soucca*, 32.
3. *Taanit*, 21.

וקוץ[1] ומצדיקי הרבים יודו לה' חסדו על הרעה מעין הטובה[2]. זאת נחלת עבדי ה' יגיע להם כמעשי בני אדם שבינן מהוגנין[3] ונחלתם לעולם הבא תהיה ממשמשת ובאה ואחריתם ישגה מאד. ובריש כל מילין נתפרסם בקרב חכמים מפי ספרים כי מפטרי בניו של אדם אל מקום פלוני אלמוני בית ועד לכל באי עולם הנם הנם נזכרים ונפטרים בשביל ב' דברים או משום עונות מולידם ונפרעין מן הערב או משום יסורין של אהבה וכו' (73 *a*).

c)

צבאות ישראל הנאהבים והנעימים שיתו לבכם לקלא דלא פסיק[4] גיסא בכרוזא קרי בחיל לוחש על המכה[5] כל מילי מעלי עתיקא, ואשלם נחומים רישא בחמימי[6] רבים שתו לימא חזו גברא אתלת רוחתא[7] אי מרנני אבתריה עולמך תראה בחייך הנותן אמרי שפר, מתחלת ברייתו של עולם אלה מפה נאנחים ואלו הן נאנקים[8] עד כי יבא שילה וכל פמליא שלו מתירין את הצרות לאחין[9] בני אל חי וסר מרזח ונסו יגון ודברי המקל באבל[10] ובני עליון ירשו ארץ החיים ופלגי לה בקרנזול[11] תמן זולא תמן שובעא ובבשרם יחזו אלוה. ועד שקמתי לדבר על לב החכם עיניו בראשו איש אמונים שתיקא כהודאה עדות ביהוסף אלהא די פלח ליה בתדירא מהודה ומשבח ברחובה של עיר שבתי וראה קימה שיש בה הדור[12] לחכם השלם האיש משה עניו הנפטר מחביריו יש עליו עדים תורתו מכרזת מבחוץ ואין עליו זמן ואכתי מחסרא גוביינא, אבד חסיד והגבאים מחזירין תדיר[13] על אבידה שאינה מתבקשת יהא מונח במערתא דחסידי עד שיבא אליהו (74 *a*).

d)

הנה הוספתי דבר כמה גדולים מעשה חייא[14] בן איש חי עמית בתורה ובן משק ביתה הנה שכרו נפקא לאפיה נצבה שגל לימינו חסין ירש ירושה הבאה מאליה, וכי ישאלון השואפים על עפר ארץ

1. *Menahot*, 69.
2. *Berachot*, 54 *a*.
3. *Baba Batra*, 9 *b*.
4. *Guittin*, 89 *a*, et *Moed Katan*, 18 *b*.
5. *Sanhédrin*, 90 *a*.
6. *Schabbat*, 55 *a*.
7. *Houllin*, 17 *b*.
8. Cf. *Sanhédrin*, 84 *b*.
9. *Yebamot*, 13 *a*.
10. *Moed Katan*, 18 *a*.
11. *Baba Mecia*, 108 *b*.
12. *Kiddouschin*, 32 *b*.
13. *Aboth*, III.
14. *Ketoubot*, 103 *b*.

כל דאיתיה בירושה בייא בייא[1] צדיק זה בא[2] למלון אורחים כהני ממולאי[3] לא ראו אור וכוכבי זקונים לא זרחו עליהם, על כן יאמרו המושלים מי גבר יהיה אשתהי מתפח תפח[4] בקל חומר שאדם דש בעקביו[5] מבריח ארי מנכסיו חביב עליו ממונו[6] וניתן להצילו בנפשו[7] ונפשו קשורה בשלהבת בגחלי רתמים עודנו באבו נוקב ויורד עד התהום[8] בתר נוקבו מעלה הרס בידו ומרגליתא תותיה[9] לתאוה יבקש היא נתנה אצבע בין שניו[10] מאכילתו מעושר עושר שמור לרעתו ותקשר נפשו בעמלה של תורה וכעסתו צרתו, כפטיש יפוצץ סלע מדינה וכסף צורי[11] וקובץ על יד ירבה נכסים וזאת תורת האדם קטטה בינו לבינה וטוען אחר מעשה בית דין של מעלה בעשרי כי עשרוני על מי מנוחות כשובתי הרגל קול קורא בהרים אנסוהו שערי וחטי קורדנייתא[12] ומחו לי פולסי דכורא[13] בסדין הלובות(?) a[14] וסופו דר עם נחש בכפיפה[15], אך טוב וחכם חרשים זה האיש אשר תקע אהלו בגבהו של הר לפי שכלו גבה מאוד דק ואשכח חבילות חבילות[16] של הויות ותלמודו בידו ככפיפה שיש לה אזנים[17], עתה יקום והנה ה׳ נצב עליו תשכון עליו ענן כבוד ונתן לו ארח ברגליו לטייל בתוך הגן שייר לו מקום פירי בעין יפה ענף עץ החיים ואכל וחי לעולם הבא (79 b).

II

שנת התי"ג: בחדש חשון ראיתי בחלומי והנה גמל רודף אחרי גדול למראה ואני בורח מלפניו באימה גדולה ונכנסתי בחדר אחד וסגרתי לפני את הדלת במנעול מעוקם הרבה שלא יפתח והגמל דחף ושבר המנעול ואני ברחתי בחדר אחר ומן החדר ההוא ברחתי אל

1. *Yalkout Genèse*, n° 150.
2. *Houllin*, 91 *b*.
3. *Baba Mecia*, 109 *a*.
4. *Berachot*, 46 *a*.
5. *Vayyikra Rabba*, ch. 27.
6. *Pesahim*, 25 *a*.
7. *Sanhédrin*, 72 *b*.
8. *Ibid.*, 97 *b*.
9. *Baba Mecia*, 17 *b*.
10. *Ketoubot*, 71 *a*.
11. *Bechorot*, 50 *b*.
12. *Pesahim*, 7 *a*.
13. *Baba Mecia*, 85 *b*.
14. בסכין מלובנת?
15. *Ketoubot*, 72.
16. *Baba Mecia*, 84 *b*.
17. *Eroubin*, 21 *b*.

חדר אחר ושם בגד דק כגל ואדיותא דימא וירדתי לחדר ההוא עכ
היום ושוב לא יראתי מן הגמל ההוא ושם יצאה נערה אחת יפה
ומהוללה מאד וחבקני ונשקני (!) מאד והיא יפה לרוב מוצאת חן בעיני
כל רואיה ותשבריעני שלא אשכחנה לפי שעתיד אני להנשא עם מלכתא
אחרת שהירח מכסה אותה ועל הירח מכסה אותה השמש ומתוכם
תצא המלכתא ההיא ועמה עתיד אני להנשא ולא אשכח אותה כך
בקשה ממני בשבועה ונשבעתי לה בחמלה גדולה וכמדומה לי שנזקקתי
גם כן לה ותכף יצאה נערה אחרת ואח"כ יצאו השמש והירח ומתוכם
נראתה המלכה ההיא שהייתי עתיד להנשא לה והיא בהירה כשמש
ומזהירה ומרוב הפחד והאימה קמתי ואיקץ והנה חלום וזה ענין
מופלא בעיני ולא כחדתי בשום דבר חי התורה.

III

התי"ג: עוד ראיתי בחלומי בחדש חשון והנה זקן אחד עולה בחדר
שאני שוכב בינוני הקומה מאוים לרוב והיה מתקרב אלי ומראותי
אותו פחד קראני ורעדה תסמר שערת בשרי ובהתקרבו אלי אחזני כי
הידה רוצה לדוננו ואנו התנפלתי לפניו כי אל יוליכני למקום אחר
אלא הוא בעצמו ידיננו ותכף ישב ולא הוליכני חוץ לחדר ומיד
התחלתי ואמרתי לפניו אדוני אני חשקתי בתורה זה לי כ' שנה ועזבתי
דרכי העה"ז ואם חטאתי באיזה דבר מחומר קורצתי גם אני והיצר
הרע גובר בי ומיד קם הזקן הנורא ההוא ואני אומר כי לפיו הטאתי
עויתי פשעתי גם בלעז הדברים הייתי מתודה ושאלתי לו מי אדוני
ויאמר לי אנכי המשנה המיסרת את האדם אנכי התורה שחבבתיך
ואהבתיך הרבה והדבקתיך לי הזהר אל תוסף דבר כדברים האלה
ואני הייתי מתודה לפניו באימה גדולה כי נבהלו עצמי ומיד נהפך.....
לנערה יפה והקמותידה על זרועי בחבוק ובעת שאמר הזקן הנורא
אותם הדברים היה מחבק..... חבוק אחר חבוק נשוק אחר נשוק ואקום
באימה גדולה ובסימור שערות בחלחלה וזיע ואבכה לרוב על המראה
הגדולה הזאת אלהים הבין דרכה והוא ידע פתרונה והוא יתי' יתן
חלקי בעוסקים בתורה לשמה אמן (82 *b*).

IV

אמש ראיתי בחלומי והנה על ראשי כובע המלך שולטאן מיהימיד
וגם באזורי סודר המלך יר"ה וגם ראיתי מטות מוצעות תכסיסי מלוכה
בגדי זהב וכסף גם ראיתי דדי אשה ודחקתי בא' מדדיה ויצא ממנה
חלב ואיקץ והנה חלום ועוד ראיתי את המלך יר"ה בין ילדים כמותו (33 *a*).

V

ביום ט"ו בסיון שנת התי"ג (?)..... והייתי מטייל בהן והגעתי לחלון א' וכמעט שלא נפלתי משם והייתי קורא בצער כי כמעט נפלתי נבעת (?) ומיד הייתי חוזר לאחורי ות"ל לא נפלתי ומיד אמרתי מודה אני לפניך ה' אלהי וחזרתי וקריתי קול גדול ברוך ה' אלהי ישראל הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב ואשתי בראותה כי הייתי מוליך עפוש גדול מן הבית והייתי מכבד הבית מן העכביש ושאר העפושים המוטלים באשפה. שוב ראיתי בחלומי ואני לבוש בגד לבן קייאמזא והלילה ליל יום הכפורים קרוב לסעודה המפסקת ובלילה של אחריו ראיתי מעיין מים חיים בשטף גדול, וב' פעמים ראיתי ספרים כתובים על שם הרב ר' חנניא ז"ל (7 *b*).

VI

ראיתי בחלומי ליל יום ב' פ' בלק התכ"ג והנה בספר כתוב ענן חנן וכמה שמות מב' נונין וכבר נודע פתרון זה כי נסי נסים יעשה עמי הקב"ה אמן אמן לרצונו ולעבודתו אמן. והיו נותנין לי סל מלא פיראש וערמונים גדולות מאד גם ראיתי שנתתי י' זוזום שיפתחו לי פתח העיר ונכנסו עמי כמה בני אדם בנמל כי יצאנו מקושטנדינא ואיקץ והנה חלום (27 *a*).

VII

ואמנם יראה לע"ד לדרוש הכתוב באופן זה הנה גליות ישראל מחרבן הבית ואילך היו ע"י ג' אדום וישמעאל ושאר העמים בכלל כי רומי נמשלה לחיה רביעית והיא כפולה אדום וישמעאל כדברי רז"ל ושאר העמים כלולים בהם הרי ג' מדות ולפיכך אמר הכתוב ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים והם ג' וכבר פירשם רש"י לויתן נחש בריח זה מצרים לויתן נחש עקלתון זה אשור והרג את התנין אשר בים היא אדום כי הכתים נקראים איי הים זה פירושו ז"ל ולע"ד י"ר אחר שהם בגלות ישראל הארוך הם ישמעאל ואדום ושאר העמים ג' שרשים כל אחד פורה ראש ולענה והנה לויתן נחש בריח לשון פשוט כבריח הזה הם ישמעאלים שפשטו ברוב העולם כבריח הזה לויתן נחש עקלתון לשון כפול הם שאר העמים כי הם כפולים ומכופלים אומות רבות והרג את התנין אשר בים היא אדום כמו שפירש רש"י ז"ל (18 *b*).

VIII

וכך מצאתי בשביל אמן אחד שעונין הרשעים מתוך גיהנום ניצולין מתוכו כיצד עתיד הקב"ה להיות יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח וכיון שמסיים ההגדה עומד זרובבל בן שאלתיאל ואו' יתגדל ועונין הרשעים אמן ומצדיקין עליהם את הדין ונכנסין לגן עדן ע"כ העתקתי בקיצור נמרץ (67 *a*).

IX

אשרי איש ירא את ה' מושך בשבט סופר סדרן של כתובים לחבר את האהל ומדלג על ההרים הגבוהים לא חלי ולא מרגיש שמא ירוצו את גלגלתו ועוד ידו נטויה לעקור ולנטוע הלכתא גברוותא שהן כבשונו של עולם.

נדיבי עמים שאו זמרה ותנו תוף כי עין בעין תראו את ישועת האל המושיע לא יאחר לשלם שכר טוב ליריאיו כי ה' אלקים אמת.

עדת ישראל הרכה והמנוגעת מנגעי בני אדם אלו הן הנחנקין הנה ימים באים ותמו ימי אכלך תאכל ותשבע ותותר.

ושומע לי ישכון בטח הן עוד היום הוראת שעה ויבואו ימים שיש בהם חפץ מלכו של עולם להביא לפניו ספר הזכרונות ולדקדק עם חסידיו כחוט של חסד ינטלם ינשאם עין לא ראתה.

וכל הרוצה ליטול את השם לידע ולהודיע מה טיבו של עובר ושב בשערים המצויינין בהלכה יעשה אזנו כאפרכסת לשמוע קול דודי משיח אלהי יעקב ונעים הזמירה יבכלל מהללו ענה ואמר למנצח על שושנים לבני קרח וכו' (43 *a*).

X

אברהם היכיני פתח ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם וכו' הן הנה הכתובים חוזרים למה שישראל לא היו שומעין דברי הנביאים והיו בוטחים על גבורתם של אומות העולם ועל זאת נכנע גאון עוזם של ישראל והבטיח הנביא לישועה העתידה כי תבא בזמנה לעת קיצה וזה כלל פירוש רש"י ז"ל בפרשה הלזו ודלא כהרד"ק ז"ל[1] ועל פי זה אלכה ואשובה לדרוש ארבעה פסוקים הללו בחסדיו יתברך והנה עין כל רואה יתפלא מהו לכן לכן תרי זמני

1. Yakhini, pour le dire en passant, est coutumier de ces oppositions aux plus grandes autorités. Cf. 43 *b* (ואין הדבר כן ... וא"כ למדת שחלוק אני על רש"ר ז"ל) ; 76 *a* (אצלי אלא... ועתה בואו ונצוח על בעל העקרים... וא"כ לא תציתו ליה לבעל העקרים בזה ואשתמטתיה דרך האמת וכ'ו).

וכ"ש לניאר דקי"ל אין לכן אלא לשון שבועה דכתיב לכן נשבעתי לכית עלי והרי זה סתירה למה שאמר ישעיה במקום אחר אני ה' בעתה אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה וכדמפרש"י להא קרא בפ' חלק וא"כ הרי כאן נשבע הי"ת לחכות לזמן הקץ הקצוב ואיך יאמר זכו אחישנה ושמא תאמר הוי שבועה לזמן שלא יזכו שיביאנה בקצה ולא יחישנה מה צורך לשבועה מדת הדין מי מנחת להקב"ה ואפי' כשיזכו. ולעת קץ הקצוב אמרו באגדה כי עת צרה תהיה איך יאבד הקב"ה כ"כ אומות העולם בשביל צרתן של ישראל כדי לגאלן אלא ודאי השבועה אפי' בזמן שהם זכאין יביא גאולתנו לזמן הקץ ואפשר היה לפרש כי הקב"ה צופה עתידות ויודע שלא יזכו בשעה ראויה לגאולה אם לא יבא הקץ הקצוב מאתו יתברך מ"מ שבועה זו למה ושתים כאחת. אלא נ"ל שהכתוב נדרש לפנים שונים אחר שראה הקב"ה כי ישראל היו בוטחים באותו זמן על מלכי מצרים כפי' רש"י ז"ל הנה גזר עליהם כי כשיגבא שום צרה בגלות מאיש צר ואויב שרוצה לכלות את שונאיהם אפי' שבא בעלילה נגד דתו יתברך ובקל הקב"ה מאבדו כאחד מבריותיו הקלות לא יאבדהו במהרה אלא יניחהו קצת לצער את ישראל ואח"כ יאבדהו וכ"כ למה לשלם להם מדה כנגד מדה אתם בטחתם על אומות העולם הרי להם צרה גדולה מידם ויצטערו ביניהם ועל זה נשבע הקב"ה שלא לגואלם מיד וזהו שא' ולכן יחכה ה' לחננכם כלו' לא תבא החנינה מיד לכם בכל צרה אלא יחכה בכדי שיצטערו כהוגן מידם ואח"כ יחננם שיאבדהו לאותו רשע העומד עליהם כהמן השחוק וחביריו ולכן ירום לרחמכם כלו' א"כ אחר שהשבועה לו ית' לחכות לחנן אותנו הנה יחכה אבל לחנון אפשר כי לפעמים לא יושיענו לפיכך ולכן בשבועה ירום מעל אומות העולם לרחמכם כי כשהקב"ה שורה ביניהם גוברים על ישראל נסתלק מעליהם הרי הם מתים ולפיכך נשבע הקב"ה שירום מעל האומות כדי לרחם על ישראל וזה שא' לחכות בכל צרה לפי שאלהי משפט ה' ודן מדה כנגד מדה אתם נדבקתם עם האומות ובשתתם בהם תראו מה הם עושין לכם ותצטערו זמן מועט ואח"כ ירום הקב"ה מעליהם לרחמכם ושמא תאמר מה זו הצלחה לפיכך א' רחמים הללו הם ע"י בני אדם כגון במצרים ע"י משה ואהרן בשושן הבירה ע"י מרדכי ואסתר בבית שני ע"י החשמונאים אבל אשרי כל חוכי לו יתברך כלו' כשיבוא הוא יתברך בעצמו להציל את ישראל הוא ולא מלאך הוא ולא שרף זהו לסגנון אחד, וזהו לגלות אדום.— סגנון שני וכו' (15 *a*).

1. אשירה ואזמרה לאל נערץ בגבורה
יחיד על סביביו נורא ליהודים היתה אורה
2. בשם ראש מר דרור ארה קדוש ישראל צר צורה
כענבים דרך פורה מלך[1] מלך בתפארה

1. En marge : המליך.

3. רץ כצבי הגדיל תורה הפליא עצה מפר[1] עברה
ירום ונשא במהרה אמתו צנה סחֵרה
4. הולם מלכות ועטרה גבח מאד בעשרה[2]
נפלא רם בסתרי תוריה ישכלל בית הבחירה
5. מנשמת אל מהודרה ראשית קדש היא גזורה
ירש אורו מאל נורא נפשו בנפשו קשורה
6. צמח ה׳ לצבי ה׳ תה על שכמו המשרה
צמח צבי
זרח מלך
זרח מלך שה פזורה.

XI

אב בחכמה ורך בשנים שפתותיו ששו״נים ספרא וספרי וכלא תלמודא וסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא הח׳ הש׳ זה סיני כמהר״ר יצחק הלוי נר״ו יאיר ויזרח כאור השמש בגבורתו אכי״ר.

אחר״ דרישת שלומו הטוב כדת מה לעשות הן קדם לימים שעברו האירו אל עבר פני פסקא דדינא אשר כוננו ידיו מעשה אצבעותיו אליבא דהלכתא וגופא דעובדא וששתי ושמחתי להשתעשע באמרותיו ודברותיו יהא רעוא יפוצו מעינותיו חוצה גם עד זקנה ושיבה אלקים אל יעזבהו על התורה ועל העבודה וה׳ יודע שאהבתו ותורתו חקוקה בלבי ואהבת עולם אהבתיהו ודין גרמ״א שלא יכלתי להניף ידי בעטי עד היום ימין וביען שזה לי ימים רבים של צער שנהייתי ונחלתי חולי כבד כאשר שמע מפי השמועה ועתה עלי להודות ולשבח לה׳ שעזרני עד כה שיש בי כח לישב כדרך בני אדם ואף שעדיין לא עמדה רגלי במשור עכ״ז אמרתי הנה עתך עת דודים להשיב לו מפני הכבוד ברב חינא ורב חסדא על העבר ואיני כמזהיר אלא כמזכיר לעתיד לבא על ענין השאלה שישנה בידו ישתדל כל מאמצי להוציא לאור משפטה ודינה ועם הראשון אדם ימהר לשלחה כי השעה צריכה לכך ולית דין צריך בש״ש ובכן שלומו יגדל כאות נפשו הרמה ונפש הנאמן באהבתו ודורש טובתו ושלומו ותמונה לנגד עיני בדמות׳ כצלמו הצעיר יאודה שמואל פרימו.

והנה עמו חמד בחורים איש נבון וחכם הר׳ אפרים נבון הי״ר ע״י ישלח התשובה ביד אביו הנבון הר׳ אהרן הי״ו והוא יביאהו אלי וש״ש וגם יקבל של.... ממני וש׳.

1. Ou : הפר.
2. Dans la marge : 3*d* et 4*b* sont intervertis.

XII

הה מלאכי מות במי זה פגעו. לא ידעו הדם אשר זרקו
נטש מעט הצאן ביד הצוררים. דלים במעמקי עני נדחקו
מי אחריו יעמוד בפרץ על עדת. קדש אמונות בזמן העתקו
נבכה עלי פשעי קהלנו אשר. ארז גדול ענף באש דלקו
נבכה לפשענו ולא על מות מתי. שכל נבוני לב במר יצעקו
גוס לבד יבלה ונפשם תעלה. לאור באור חיים באיר חשקו
הנו עלי כנו בגן עדנו ובו. יתכפרו בניו ויצטדקו

מספד מר ונהי אל הלקח ארון האלקים כבודנו ומעוז ראשנו העומד על בני עמו למשמרת לאות ולמופת הפארת גדולת גולתנו החכם השלם הרב הכולל המופלא שבסנהדרין כמהר"ר אפרים נבון נתבקש בישיבה של מעלה ביום שני ששה ועשרים יום לח' ניסן התצ"ה.

NOTES ET MÉLANGES

SUR UN VERSET D'ÉZÉCHIEL

Le chapitre XL, verset 5, d'Ézéchiel contient le verset suivant : וביד האיש קנה המדה שש אמות באמה וטפח, que l'on traduit généralement : « L'homme avait en sa main une règle à mesurer de six coudées, *d'une coudée ayant une palme* (טפח) *de plus que la coudée ordinaire.* » Ce serait donc une coudée de sept palmes avec laquelle on devait prendre les dimensions du temple : il convenait pour un ouvrage de telle importance de prendre un système métrique différent du système vulgaire ; la coudée qui mesure les étoffes au bazar est trop commune pour les dimensions du sanctuaire. Ces considérations théologiques ne sont pas l'affaire des architectes familiarisés avec les mesures usuelles : il est peu probable que, pour une fois, ils aient renoncé à leurs habitudes et adopté une coudée de sept palmes, d'un emploi si mal commode pour les subdivisions. Un architecte d'aujourd'hui, avec une culture générale plus développée que celle d'un architecte du second Temple, le ferait difficilement, car c'est non seulement un changement d'unité, mais un changement de technique, une modification à l'appareil de sa construction.

Ne serait-il pas plus simple de traduire : « L'homme avait en main une règle à mesurer de six coudées, *divisée en coudées et palmes* », de même que nous dirions aujourd'hui : « Il avait en main un mètre divisé en décimètres et centimètres ? » Ce détail aujourd'hui naïf était sans doute notable en ce temps. Le texte laisse en doute si la division porte sur toute la longueur.

Tout semble en faveur de cette interprétation, le sens commun

et la grammaire ; c'est torturer le texte que dire qu'il s'agit d'une coudée supérieure d'une palme à la coudée ordinaire.

Pour exprimer cette idée il faudrait prendre une tournure différente : ou bien la coudée est divisée en sept palmes ordinaires et l'auteur aurait signalé ce détail caractéristique en disant : אמת שבעה טפחים, de même qu'il a dit précédemment : קנה שש אמות, le mot קנה signifiant, non pas une règle, mais bien une unité de longueur, la *verge* égale à six coudées, comme on peut s'en rendre compte par l'emploi fréquent de ce mot dans les mesures ultérieures. Ou bien la coudée est divisée en six palmes, chacune valant 1/6e de plus que la palme ordinaire, et alors la coudée ne vaut plus une coudée et une palme. L'auteur aurait indiqué une coudée autre que la coudée ordinaire, par une expression analogue à celle de בשקל הקדש (Nombres, VII, 13) ; de même que l'on distingue aujourd'hui le mille marin du mille anglais, et qu'on ne dira pas pour désigner le premier un mille et 270 yards.

Si, au contraire, le sens est celui que nous proposons, on ne pourrait l'exprimer autrement que ne le fait le texte : c'est le seul exemple de cette construction que présente la Bible, ce qui permet toutes les hypothèses ; mais il faut remarquer que ni le tabernacle de Moïse (Exode), ni le temple de Salomon (I Rois) n'ont été mesurés avec une coudée spéciale.

On pourrait lever la difficulté par la suite du chapitre ; mais ultérieurement aucune mesure n'est exprimée en palmes, de sorte que pour fixer le sens de cette incise on est obligé de se contenter de raisons vraisemblables, au lieu d'une démonstration précise.

L. Dreyfus.

LA PRÉTENDUE INTERCALATION D'UN SECOND ELOUL

DANS L'ANCIEN CALENDRIER HÉBRAIQUE

On sait que dans le calendrier luni-solaire des Babyloniens, le mois intercalaire était placé tantôt avant celui de Nissan (*Adar II*), tantôt avant celui de Tischri (*Eloul II*) [1] ; il en était de même dans

1. V. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, t. I (Leipzig), 1906, chap. II.

le calendrier des Samaritains [1], alors que dans le comput des Juifs il n'y avait rien de semblable, et que, suivant toute apparence, le mois intercalaire fut toujours celui d'Adar II. Rien, en effet, dans la littérature juive ne permet de supposer qu'on intercalait autrefois un *second Eloul*, et il y a même de graves raisons pour qu'une telle intercalation ait été impossible en fait, étant contraire aux prescriptions mosaïques qui ordonnent de compter le mois d'abib (Nissan) comme le premier de l'année, et de fêter d'une façon spéciale le *premier jour du septième mois* (Tischri). Cela n'a pas empêché certains auteurs mal informés de déclarer que dans l'ancien calendrier hébraïque (celui dont on faisait usage au Ier siècle de notre ère) le mois intercalaire fut quelquefois *Eloul II*, placé, par conséquent, entre Eloul et Tischri. Cette thèse, soutenue par plusieurs savants, fut défendue avec ardeur par l'abbé Mémain dans son *Étude sur l'unification du calendrier* (*Annales du Bureau des Longitudes*, t. VIII, *note complémentaire*) ; ensuite, dans un mémoire intitulé *Le calendrier hébraïque avant la ruine de Jérusalem* (*Cosmos*, des 21 et 28 juillet, 4 et 11 août 1906). A l'appui de sa thèse, le savant ecclésiastique cite plusieurs passages de Josèphe (*Guerre*, II, 37), pour démontrer qu'*en l'an 66, la fête de Pâque tomba le 29 mars et que la fête des Tabernacles fut célébrée le 22 octobre, soit sept mois après.*

C'est surtout dans son *Étude sur l'unification du calendrier*, qui est un travail scientifique, que l'abbé Mémain reproduit les détails historiques sur lesquels il s'appuie, notamment en ce qui concerne la date du premier jour de Pâque qui coïncide avec le 29 mars 66, date qui nous paraît exacte. En revanche, en ce qui concerne la fête des Tabernacles, qu'il place au 22 octobre, il se contente d'affirmer, dans sa *note complémentaire* qui termine ladite étude, que cela résulte du texte de Josèphe (*Guerre*, II, 37, 39 et 40).

Devant l'étrangeté de ce fait, nous avons pensé qu'il convenait d'en vérifier la matérialité avant de le discuter. Or, nous savons que la fête des Tabernacles, c'est-à-dire le 15 Tischri, doit coïncider avec la pleine lune astronomique, ou lui être postérieure de un ou deux jours, mais qu'elle ne peut jamais la précéder. En effet, au Ier siècle de l'ère chrétienne, la fixation officielle des néoménies était faite soit par l'observation directe, à Jérusalem, de la première apparition du Croissant (environ vingt heures, au minimum, après la conjonction vraie astronomique), soit par le calcul astronomique

1. V. Basnage, *Histoire des Juifs*, Paris, 1710, t. VI, p. 167 (reproduction d'une lettre des Samaritains à M. Huntington).

de ce phénomène physique. Or, en octobre 66, la conjonction moyenne (מולד) eut lieu le *mardi 7 octobre*, à 5 heures du soir 48 m. 20 s., et la conjonction vraie astronomique, calculée au moyen des *tables des syzygies* de Largeteau (*Connaissance des temps*, 1846) eut lieu le même jour à 8 heures du soir 8 m. 20 s. Dans ces conditions, la visibilité de la nouvelle lune pouvait avoir eu lieu, au plus tôt, le *lendemain 8 octobre* après le coucher du soleil ; le 1er du mois eut lieu donc le jeudi 9 octobre, et, par conséquent, le 15 de ce même mois juif tombait le jeudi 23 octobre, alors que le mercredi 22 octobre, jour allégué par l'abbé Mémain, coïncidant avec le 14e du mois lunaire, ne pouvait pas être celui de la fête des Tabernacles.

Voyons maintenant le texte de Josèphe, sur lequel s'appuie l'abbé Mémain. Ce savant s'exprime ainsi :

A propos de l'attaque des Juifs contre l'armée de Cestius, Josèphe (*Guerre*, II, 37) après avoir raconté qu'on célébrait alors la fête des Tabernacles, ajoute en parlant du jour même de l'attaque : « *Or, c'était le jour de repos le plus religieusement gardé par les Juifs.* » A la suite de cette journée, Cestius, d'après Josèphe (*l. c.*, 37, 39 et 40), s'arrêta trois jours à Bétharon, attaqua les Juifs le quatrième, et puis alla camper à Scopus, où il s'arrêta encore trois jours, et enfin le quatrième jour après cette nouvelle halte, il attaqua la ville. « *Or*, dit l'historien, *c'était le 30 Hyperbérétée* (octobre). » — Il s'était donc écoulé huit jours commencés entre cette dernière attaque et la première ; celle-ci doit donc avoir eu lieu le 22 octobre, et c'était le premier jour de la fête (15 Tischri) [1].

1. Dans son *Étude sur l'unification du calendrier* citée plus haut, M. l'abbé Mémain démontre (première note justificative) qu'*en l'an 21 avant l'ère chrétienne la Pâque juive a dû tomber le 20 avril*, au moyen de l'inscription de Bérénice, publiée dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. XXI, p. 225). Après avoir discuté longuement le texte de cette inscription (que Ideler a citée dans sa *Chronologie*, Berlin, 1825-6) pour démontrer que le 22 Tischri (fête de *Schemini Acéret*) coïncidait avec le 21 octobre de l'année proleptique 21, le savant ecclésiastique n'hésite point à en conclure que *le 1er Tischri a été le 30 septembre, et, par voie de conséquence, le mois de Nissan qui arrive six mois plus tôt* (*177 j.*) *a coïncidé avec la lunaison qui va du 5 avril au 4 mai, et la Pâque juive* (*15 Nissan*) *a pareillement coïncidé avec la pleine lune du 20 avril.* Cette façon de raisonner suppose que le calendrier hébraïque était, *au premier siècle avant l'ère chrétienne*, absolument identique à celui qui est actuellement en usage ; donc *l'intervalle de Nissan à Tischri* est fixe non seulement dans le nombre des mois, mais même dans le nombre des jours, alors qu'au premier siècle de l'ère chrétienne (87 ans après), cet intervalle entre Nissan et Tischri variait même dans le nombre des mois, ce qui est une contradiction évidente. En réalité, *l'intervalle entre Nissan et Tischri fut toujours de six mois*, mais le nombre des jours de cet intervalle n'était pas fixe antérieurement à l'établissement définitif du calendrier juif actuel, qui est basé sur les calculs des conjonctions moyennes fictives, les *moledot*.

Comme on voit, il y a dans la démonstration de ce savant une hypothèse qu'il convient de vérifier, à savoir que le mois macédonien *hyperbérétée*, dont parle Josèphe, était synonyme du mois romain *octobre*. Or, cette application des noms macédoniens aux mois solaires du calendrier romain n'était nullement uniforme dans le Ier siècle, et nous trouvons, sur ce sujet, dans la *Chronologie de Ptolémée* (publiée par Halma, Paris, 1819), p. 89, des renseignements édifiants. Dans ses *Recherches historiques sur les observations des anciens*, l'auteur dit, suivant Noris, que les Macédoniens avaient, du temps de Galien, une année solaire qui commençait à l'équinoxe d'automne : Dius = 24 septembre, Apellaeus = 24 octobre..., Hyperberetaeus = 24 août. Cette année solaire a été introduite dans toute l'Asie mineure.

Suivant cette indication, le 30 hyperbérétée coïnciderait plutôt avec le 23 septembre qu'avec le 30 octobre, et il est évident que le calendrier de Josèphe n'était point celui des Romains.

Nous sommes d'avis que Josèphe, dans *Guerre*, a désigné par les noms macédoniens les mois lunaires juifs[1], comme il l'a fait dans les *Antiquités* (III, 10, § 5) en parlant de la fête de Pâque qu'on célèbre au soir du 14e de *Xantique*, de sorte que le mois *Hyperbérétée* désigne celui de *Tischri* et la fête religieuse du 22 de ce mois était celle de *Schemini Acéret*, faisant suite à celle des Tabernacles.

M. Schürer, dans sa *Geschichte der Juden im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, 3e éd., p. 604, a signalé le même passage de Josèphe dans ces termes : « *Vier Tage später, am 30 Hyperberetaeus* (*Tischri, etwa Oktober*) *besetzte er*, etc. »

Dans ces conditions, il ne reste aucune raison sérieuse pour soutenir qu'en l'an 66, ou en toute autre année, il y avait un intervalle de sept mois entre la fête de Pâque (15 Nissan) et celle des Tabernacles (15 Tischri) ; le mois intercalaire était, par conséquent, jusqu'à preuve du contraire, toujours celui d'*Adar II*.

D. Sidersky.

1. C'est ainsi que Josèphe raconte (*Guerre*, VI, 4 et 5) que *les Romains ont détruit le Temple le 10 Loüs, le même jour que la destruction du premier Temple par les Babyloniens.* Ceci a eu lieu, suivant Jérémie (LII, 12), le 10 du cinquième mois juif (Ab). V. Ideler, *Chronologie*, Berlin, 1825-6, t. I, p. 401.

KALA'AT HAMMAD

Le général L. de Beylié vient de faire paraître une monographie, éditée splendidement, sur Kala'at Hammad, qui fut jadis une ville importante de l'Afrique du Nord [1]. Nous y apprenons que Kala'at Hammad, ou Kalaa des Beni-Hammad, dont le site est à 31 kilomètres au sud de la station de chemin de fer de Bordj-bou-Arreridj (département de Constantine), fut bâtie en 1007 par Hammad, de la tribu berbère des Çanhadja, fondateur de la dynastie des Hammadides, qui en fit la capitale de son royaume. Cet État comprenait la partie septentrionale des départements actuels de Constantine, d'Alger et d'Oran, jusqu'à Tiaret. En 1067, al-Nacir, quatrième successeur de Hammad, transporta la capitale dans la ville voisine de Bougie, qu'il avait fondée à la place de la cité romaine de Saldæ et qui existe encore aujourd'hui. En 1090, al-Mançour, successeur de al-Nacir, transféra définitivement la capitale à Bougie; mais Kalaa demeura une cité importante par sa richesse, ses édifices et sa nombreuse population, parmi laquelle se trouvaient des Chrétiens avec un évêque à leur tête. L'invasion des Almohades ne l'épargna point. Ils la détruisirent en 1152 et, peu de temps après, ils mirent fin au gouvernement des Hammadides. De cette ville autrefois florissante il ne reste plus guère que des ruines souterraines, dont la description forme la plus grande partie du livre de M. de Beylié.

Ces indications demandent à être complétées sur un point : c'est que Kala'at Hammad avait aussi une population juive et fut le siège d'études talmudiques. C'est là que naquit, au témoignage d'Abraham b. David, le célèbre Isaac b. Jacob Alfâsi en 1013, c'est-à-dire six ans après la fondation de la ville. Il émigra à Kairouan, où il fut l'élève de Nissim et de Hananel. S'il est appelé Alfâsi, c'est qu'il s'établit plus tard à Fez et qu'il y fonda une école. Mais on sait que, calomnié par un certain Khalfa b. al-Aa'djâb et son fils Hayyim, il fut obligé de quitter le pays en 1088 et qu'il passa en Espagne [2]. Nous ne savons naturellement pas en quoi consistait la

1. *La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle*, Paris, Leroux, 1909.

2. ספר הקבלה, éd. Neubauer, p. 75 : ועוד גדול מכלם רב יצחק בר' יעקב בן אלפאסי מן קלעה חמאד ותלמידו של ר' נסים ברבי יעקב ור' חננאל היה והלשינו בו בארצו כלפה בן אלאעגאב וחיים בנו עד שברח ונכנס בספרד בשנת דתתמ"ח.

calomnie. Graetz[1] croit qu'Alfâsi fut probablement accusé d'un crime politique et que, comme des désordres régnaient alors dans le pays à la suite de l'apparition des Almoravides, cette accusation pouvait être particulièrement dangereuse. Mais il est plus vraisemblable que la calomnie était d'un caractère purement privé.

Une autre assertion inexacte de Graetz est qu'Isaac s'appelait Alfâsi parce que Kalaa est située près de Fez et qu'il a exercé son activité dans sa ville natale[2]. En réalité, ces deux villes se trouvaient dans deux pays différents (Algérie et Maroc) et dans deux royaumes différents (celui des Hammadides et celui des Zenata, plus tard des Almoravides), que si Isaac, à son arrivée en Espagne, fut appelé Alfâsi, cela prouve qu'il y était venu de Fez et qu'il avait enseigné dans cette ville.

Nous en avons d'ailleurs des preuves positives. D'une part, le *Ittour* cite des Consultations émanant des disciples d'Alfâsi et écrites à Fez[3]; l'école du maître se trouvait donc dans cette ville. D'autre part, il est probable que c'est seulement après la mort de ses maîtres, c'est-à-dire après 1053[4], qu'Alfâsi déploya surtout son activité et que ce n'est qu'alors qu'il devint le principal représentant de la science talmudique dans l'Afrique septentrionale. Or, toujours d'après Abraham b. David, nous trouvons à Kala'at Hammad, après la mort de Nissim et de Hananel, un autre chef d'une école talmudique, Salomon b. Fourmasch, qui aurait d'ailleurs été peu important[5] et dont nous ne savons rien, en effet. Que si Alfâsi avait enseigné à Kalaa, un autre n'aurait guère osé se produire comme maître dans la même ville.

Quoi qu'il en soit, Kala'at Hammad mérite une place dans l'histoire du judaïsme de l'Afrique septentrionale au XIe siècle.

Varsovie. SAMUEL POZNANSKI.

1. *Geschichte der Juden*, VI, 84. Inutile de s'arrêter à la combinaison de M. Slouschz (*Étude sur l'histoire des Juifs au Maroc*, II, 103), qui met en rapport la fuite d'Alfâsi avec la première apparition officielle (*sic!*) du caraïsme dans le Maroc. Cf. *Rivista Israelitica*, III, 233.

2. *Ibid.*, p. 69. Graetz l'appelle ici Alfasi ou Alkalaï, quoique cette dernière dénomination ne se trouve nulle part. Les indications de Graetz ont pénétré dans toutes les encyclopédies juives (*Jew. Encycl.*, I, 375 *a;* ארצר ישראל, II, 69 *b;* Encyclopédie juive en russe, II, 147), sans que personne se soit jamais donné la peine de repérer sur une carte le site des deux villes.

3. Ed. de Venise, 106 *b;* éd de Lemberg, I, 61 *c* (cité par Michael, אור החיים, p. 507 en haut) : ובשאלות תלמידי רב אלפס שנכתבו בפאס וכו'.

4. V. mon אנשי קירואן, p. 8.

5. Ed. Neubauer, p. 73 : ...ונפטרו שניהם (ר"ל רב חננאל ורב נסים) ופסק התלמוד מארץ אפריקה ונשאר מעט מזער במדינת אלמהדיה ביד בני זוגמאר ובמדינת קלעה חמאד (Var. אבן אלחמאד) ביד מר שלמה הדיין בן פורמש אבל לא נסמכו ברבנות ולא יצא טבעם בעולם.

SUR LE « KITAB AL-TARIKH » DE SAADIA

Le *Kitâb-al-Tarikh* attribué à Saadia a été étudié à plusieurs reprises par M. Bacher [1], qui établit son étroite parenté avec l'ouvrage de même titre publié par Neubauer (*Med. Jew. Chr.*, II, 89 et suiv.). Il suppose que cet écrit formait une partie du *Séfer ha-Galouï*. J'ai vu il y a quelques années à Londres, chez M. Elkan Adler, un fragment de la Gueniza dont le début concorde complètement avec celui de l'Anonyme édité par Neubauer et qui est expressément attribué à Saadia. Voici ce début : בסם אללה אלרחמן אלרחים כתאב אלתאריך מנד כלך אללה תבארך ותעאל אלסמא ואלארץ אלי יומנא הדא מאכודא ען אחבאר בני אסראיל בהם אלסבעין אלדין אכתארהם מוסי עליה אלסלאם מן קומה פא[סתכ]ל[פהם] ואמרהם באקאמה..... מנהם מפצלה גמלה מן בסיט נץ אלתורה וכתב אלאנביא מקסום ז' אקסאם .... [2]. Le titre de l'ouvrage, dans ce manuscrit, est le suivant : כתאב אלתאריך מנד..... אול ארץ ואלי גדה אלמחדם סנה תלת מאיה י"ד סנה מקסום סבעה אקסאם אלמנסוב בסדר עולם בלגה אלערב תאליף רבנו סעדיה אלפיומי ראס מס'.

Ces trois cent quatorze années ne sont pas bien claires. Dans Neubauer, p. 110, on lit : ודלך אל גדה אלמחדס סנה כ"ד וש' מאיה. Il est certain que les deux phrases sont en rapport l'une avec l'autre. Dans la seconde, il s'agit de la composition de l'ouvrage en l'an 324 de l'hégire, soit 944 [3], c'est-à-dire deux ans après la mort de Saadia. Peut-être notre texte signifie-t-il que Saadia a écrit sa Chronique dix ans avant, c'est-à-dire en 934, ce qu'un copiste aurait modifié plus tard. Dans ce cas, il serait pour ainsi dire certain que le texte de Neubauer n'est pas autre chose que la Chronique de Saadia, avec quelques lignes additionnelles à la fin.

Le livre de Saadia est déjà cité en 1028 par l'auteur d'un ouvrage sur le calendrier sous le titre de כתאב אלתואריך. Le fragment de la Gueniza où j'ai trouvé cette citation (Taylor-Schechter Loan 133) a été aimablement mis à ma disposition par M. Schechter.

1. *Revue des Études juives*, XXII, 143 ; XLIX, 298-300. Cf. Steinschneider, *Arab. Liter.*, p. 63, 182, 344 ; *Geschichtsliteratur*, 44-45.

2. Je n'ai pas copié la suite.

3. Bacher, *l. c.*, XXXII, 141-142. La conjecture de Neubauer, אלהגרה אלמחמדיה, acceptée par Bacher, p. 141, est condamnée par notre texte parallele.

C'est, comme le montre le ב׳ qui se lit dans le haut, le premier feuillet du second cahier du manuscrit primitif ; il contient la fin du premier chapitre et le commencement du second. Celui-ci traite des cycles et fait partie, par conséquent, d'un ouvrage sur le calendrier. Le premier chapitre contient un abrégé sommaire de l'histoire biblique jusqu'à la destruction du Temple, depuis laquelle il se serait écoulé neuf cent cinquante-neuf ans. L'auteur écrivait en l'an 4788 de la création (1028).

Voici ce texte, où j'ai ajouté les points diacritiques :

ב

אחזיהו ולדה סנה ואחדה ותופי ומלכת עתליה אם
אחזיהו ו׳ סנין וקתלת ומלך יואש בן אחזיהו מ׳ סנה
עזיהו
ותופי ומלך אמציהו ולדה כ״ט סנה ותופי ומלך עזריה
ולדה נ״ב סנה ותופי ומלך יותם ולדה י״ו סנה ותופי
ומלך אחז ולדה י״ו סנה ותופי ומלך יחזקיהו ולדה
כ״ט סנה ותופי ומלך מנשה ולדה נ״ה סנה ותופי ומלך
אמון אכוה ב׳ סנין ותופי ומלך יאשיהו ולדה ל״א סנה
וקתל ומלך יהואחז ולדה ג׳ שהור ואכדה מלך מצר
וולא בדלה יהויקים אכיה (*sic*) פמלך י״א סנה תם ולי
יהויכין ולדה ג׳ שהור ואעזלה נבוכדנצר וולא בדלה
צדקיה פמלך י״א סנה ועקב דלך כרב אלבית אלאול
פגמלה הדה אלסנין אלמדכורה ת״כ ס׳ וז׳ שהור תזול
לה ולאי (?) אלמלוך כ׳ סנה מתלא במלך כאן ימות
פי אדר או פי ניסן וילי בעדה פי אלשהר נפסה מלך
אכר (1 *b*) פתחסב סנה ללמלך אלמתופי וסנה ללמתולי כמא
נקלו אל חכמים ז״כ מלך שמת באדר ועמד אחר
תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה וקטעו פי דלך אן
יום אחד בשנה חשוב שנה פגמלה מא אקאם אל בית
אלאול עאמר ת״י סנין וכרב ואקאם כראב ע׳ סנה תם
בנאה נחמיה התרשתא ועזרא הסופר ואקאם עאמר ת״כ
סנה נקל וכרב ימד כרב אלי סנתנא הדה תתק״נט
וקד שרח רבנו סעדיה פי כתאב אלתואריך
שרח ביין פגמלה סנין אלעאלם מד כלק אלי סנתנא
הדה ד׳ אלאף תש״פח סנה שמסיה לא גיר.

אלפצל אלהאני אלכלאם

עלי אלמחאזיר

יגב אן נביין אלמחזור מא הו ובעד דלך נתכלם עליה
ודלך אן אלמחזור דור ישתק מן חזר פכל חכאב ידור
לנא מן וקת אלי וקת ללמוצע

Ce petit fragment ne permet de faire aucune supposition sur l'auteur de l'écrit. Cependant, en raison de son ancienneté, la publication n'en est peut-être pas tout à fait superflue.

A. Marx.

R. ISAAC B. ABRAHAM[1] DE NARBONNE

Vers la fin de sa célèbre Introduction au traité d'Abot, Meïri mentionne comme disciple de Nahmanide et de R. Yona, et en premier lieu, R. Isaac b. Abraham de Narbonne, auteur d'un commentaire sur Alfasi. Isaac de Lattes répète, comme d'ordinaire, l'indication de Meïri et désigne R. Isaac comme הרב הנכבד. M. Gross (*Gallia Judaica*, p. 421) l'identifie avec le maître de Salomon ben Adret mentionné dans les Consultations de ce dernier (I, n° 1011) et avec le רי"ץ souvent cité dans la *Schitta* sur *Nedarim*. C'est tout ce que l'on sait de cet auteur. De son commentaire sur Alfasi toute trace est perdue depuis Isaac de Lattes[2].

Il ne sera donc pas sans intérêt de faire connaître brièvement un manuscrit qui contient une partie de ce commentaire sur *Houllin*. Ce manuscrit, offert récemment par M. Mayer Sulzberger à la Bibliothèque du Jewish Theological Seminary de New-York, a été copié, vers le xve siècle, dans l'écriture rabbinique espagnole, en partie sur papier et en partie sur parchemin ; il compte actuellement 77 feuillets à 22 lignes. Il a souffert de l'humidité surtout vers la fin ; les cinq derniers feuillets sont fortement endommagés dans le haut ; de plus, le texte des douze derniers feuillets a été quelque peu entamé par les vers. A la fin se trouve le paragraphe א"ר אלעזר א"ר חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום (b. *Berachot, i. f.*), dont les dernières lignes manquent.

Le manuscrit commence au milieu d'une phrase du troisième chapitre de *Houllin*. Un ancien possesseur a écrit en titre אלו טרפות פרק ג' et en marge פי' על הלכות הרי"ף לרבי' יצחק בר אברהם והמכתב מכתבו. Peut-être a-t-il trouvé ces mots dans l'épigraphe, qui a

1. Sur les savants de ce nom, voir Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 622 ; Steinschneider, *H. B.*, XIX, 43 ; Gross, *Gallia Judaica*, 587. Le I. b. A. de Chinon cité par M. Gross a copié en 1391 à Zurich un Semak (ms. du Séminaire de New-York).

2. Guedalia ibn Yahya, *Schalschélet*, éd. Venise, 56 *b*, cite Lattès et est suivi lui-même par Yehiel Heilprin.

malheureusement disparu. Mais il est certain que ce n'est pas le texte original que nous avons et les mots והמכתב מכתבו doivent avoir été transcrits d'une copie antérieure.

Par contre, on ne doit pas mettre en doute l'indication d'après laquelle nous avons affaire au commentaire de R. Isaac b. Abraham. L'auteur cite (f° 38 *a*) au nom de son maître (שמרהו צורו = רבינו ש"ץ) un passage qui se trouve dans les מלחמות ה' de Nahmanide. Le savant le plus jeune qui soit mentionné est l'auteur du ס' התרומות. Nous sommes donc réellement en présence de l'ouvrage d'un disciple de Nahmanide et les indications de Meïri s'y appliquent parfaitement. L'auteur cite une fois (f° 30 *b*) son commentaire d'Alfasi sur *Baba Kamma*. Il montre une grande indépendance et exprime souvent son opinion personnelle[1], contredisant parfois celle des autorités les plus considérables, Alfasi, Raschi, etc., qu'il cherche en général à justifier. Je relève le passage suivant, assez caractéristique (f° 39 b-40 *a b*) : ותמה אני על הגאון אלפסי ז"ל.... ויעוד יש לתמוה על רב אחא משבחא ז"ל שכתב בחבור שאלותיו בסדר אחרי מות... והדברים רחוקים... ואע"פ שאיני כדאי לחקור במופלא ממני והיה לי להתירא משני הרים גדולים שלא יריצו את גלגלתי אי לא דמסתפינא אנא תנינא לה ואנא מותיבנא לה ואנא מתריצנא לה והוה אמינא שאין משיבין את הארי לאחר מותו ומחשבת הגאון אלפסי ניכרת מתוך דבריו... ונמצאו דברי הגאון מכוונין ומחוורין יחד בלא ספק ובלא קושיא. ולדברי רב אחא יש לנו צד אחד לדונו לכף זכות ומכל מקום הוא חלוק על הגאון אלפסי ולא גרס לסברה דיליה... וגרסה זו מצאתי בספרים ישנים. L'auteur cite souvent les opinions des Gueonim ; il mentionne une fois une consultation de R. Yehoudaï[2] et assez fréquemment les *Scheeltot* et le בעל הלכות גדולות, qu'il appelle aussi בעל הלכות ראשונות ou simplement בעל הלכות. Les פסקות של ראשונים, qu'il ne connaît que par ouï-dire, sont sans doute également un recueil de l'époque des Gueonim. Pour expliquer Alfasi, qu'il nomme הגאון אלפסי ז"ל, הרב ז"ל, הרב ר' יצחק ז"ל, ou הגאון ז"ל, il utilise principalement les gloses de R. Zerahya (une fois aussi son ס' הצבא et une fois ses הלכות בדיקה), quelquefois sans indiquer l'emprunt, ainsi que la critique de R. Ephraïm et celle de R. Abraham b. David[3]. Il connaît aussi les observations de Joseph bar יושתו de Jaen, que celui-ci écrivit au nom d'Alfasi[4]. Il cite souvent les savants du

1. Il se nomme toujours חכותב.

2. ובתשובות רב יהודאי גאון תוב שאילו מקמיה איסורין שבתורה במינן מה הם השיב במשהוא.

3. Il cite, f° 28 *a*-29 *b*, la consultation (?) contre Raschi contenue dans תמים דעים, n° 3.

4. F° 51 *a* : וכן נמצא [בכתב] ידי מר יוסף בר יושתו ז"ל ממדינת גאין שהעיד על רבו הרב אלפסי שחזר בו בסוף ימיו ממה שכתב. Sur ce rabbin, voir Michael, אור החיים, p. 482 ; Steinschneider, dans *J. Q. R.*, XIII, 599, p. 621.

nord de la France (חכמי הצרפתים) et leurs Tossafot (הרב בעל התוספות ז"ל), et nommément Raschi [1], R. Samuel (b. Méir), R. Tam (ou R. Jacob) et son homonyme R. Isaac b Abraham, sans doute celui de Dampierre [2]. Il mentionne fréquemment le ספר הישר [3]. Maïmonide est généralement appelé par lui הרב רבינו משה; une fois il ajoute אבן מימון. Enfin, il connaît R. Hananel, R. Juda b. Barzillaï (הרב ר' יהודה הנשיא ז"ל ou הרב אלברצלוני), Isaac b. Abba Mari (בעל העטור) et les savants de Lunel. Dans certains cas, il n'indique pas les noms des auteurs des opinions qu'il reproduit; ainsi il cite הראשונים ז"ל (14 *b*), אחר מן החכמים (38 *a*), השיב עליו (על הרי"ף) ... וראיתי לאחד שכתב (45 *b*), ומי שכתב זה לא ראה אלא מה שלפניו (46 *b*), ויש מחכמי הדור. En fait d'explications dans la langue du pays, j'ai noté les suivantes : עצם האמצעי, העצמות האליה שקורין אנקא, קרפייר בלע"ז, דבקא גלוד בלע"ז (צנקרון), הפלקון והאצטור, שקורין בלע"ז צנקרי, אשטוקוק.

Isaac b. Abraham fut un talmudiste considérable et indépendant, qui ne méritait pas de tomber dans l'oubli.

A. Marx.

UNE VERSION PERSANE DE LA BIBLE

(MS. 117 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS)

Un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 117) contient la traduction persane des Proverbes, du Cantique des Cantiques et de l'Ecclésiaste. Voici ce qu'en dit Munk, dans sa *Notice sur Saadia Gaon et sur une version persane manuscrite d'Isaïe à la Bibliothèque royale* [4] : « La Bibliothèque royale de Paris est la seule en Europe qui possède une collection aussi complète des versions persanes de la Bible. Personne jusqu'ici ne s'est occupé de ces versions. On ne connaît ni l'époque à laquelle elles remontent, ni les noms des traducteurs... Si toutes les versions ne sont pas du même auteur, elles sont du moins de la même époque, de la même école. Elles remontent tout au plus au XIIIe siècle, car les traduc-

1. Il dit d'une explication de Raschi וזה הפי' איננו נכון (f° 23 *a*).
2. Gross, *Gallia Judaica*, p. 168 et suiv.
3. Il remarque, f° 77 *b* : זהו תורף פירושו של הרב ז"ל ואל ישב עליך דעתך מה שכתוב בספר הישר שלו.
4. *Bible* de Cahen, t. IX (1838), p. 135 et 139.

tions d'Isaïe et de Jérémie sont faites d'après le commentaire de R. David Kimhi. Cette circonstance, combinée avec quelques dates jetées par hasard dans quelques-uns de ces manuscrits [1], portent à croire que ces versions ont été faites dans la seconde moitié du XIIIe siècle. »

Il est regrettable que Munk n'ait pas poussé plus à fond son étude sur l'âge de ces versions; elle l'aurait amené à déterminer la date, non pas de la composition, mais de la transcription de notre ms., qui porte, sur la première page, l'indication d'un événement de famille, raconté en un jargon judéo-persan, mêlé d'arabe, dont les termes suivants méritent d'être rapportés en raison des formules rares qu'ils contiennent, à côté de la date qui nous intéresse :

נפטרה שודן[2] ז׳ס׳ו׳ה לברכה צדקתי דאמאן חנה בת יצחק אברם כורדהי ה׳
שבת ואלה שמות י״ט אום חדש טבת פאל הזאר ף̇צד אז עולם ר׳פ׳ת אנשאלה
גאי אוי אז גאי צדקנים באד וצור משיח אוש בהר באד זודה זוד הק׳ב׳ה
גאול ישראל בפרק בזכות אבת עליהם השלום בחורמת נביאים ראשנים
ואחרונים אנק אויד צעיר זבולון נ״ע יחזקאל בר אמור

Il est aussi difficile d'arriver à une lecture certaine de ces lignes, écrites en cursive orientale, que de les comprendre. M. Blochet a eu l'obligeance de nous donner le sens des mots persans de ce texte. Voici, sous toutes réserves, la traduction littérale :

Est décédée malheureusement celle dont le souvenir et les mérites sont rappelés en bénédictions, ma juste épouse pour l'éternité, Hannah, fille d'Isaac Abram Curdehu, le jeudi de la section sabbatique *weélé schemot*, 19 jours du mois de Tébet dans les mille 894 du monde 680. Plaise à Dieu que sa place soit [aussi élevée] que celle des justes, et que le rocher du Messie soit sa part ! Vive l'Éternel, le saint béni soit-il, libérateur d'Israël... (une eulogie), par la vertu des patriarches, que sur eux soit la paix dans le cercle des Prophètes, premiers et derniers... (autre eulogie) ! L'humble Zabulon Ézéchiel, fils d'Amour, qu'il repose au Paradis.

Dans la date que contient ce texte, à quel nombre se refère l'expression « du monde » ? On ne saurait raisonnablement l'attribuer, ni au chiffre qui précède ce terme, ni au chiffre qui suit. Il ne peut pas s'agir de l'an (4)680 du monde (= 920 de l'ère vulgaire),

1. Dans le ms. anc. fonds n° 46 [actuel 129], il y a la date 1771 des Contrats (= 1460), et dans le n° 224 du fonds Saint-Germain [actuel 127], il y a un calendrier allant de 1591 de la même ère (= 1280 de l'ère chrétienne) jusqu'à 1834 (= 1523).

2. Pour שורא, avec nounation finale, de même que, peu après, דאמאן est pour דאימא, aussi avec nounation.

encore moins de l'an 1894 du monde. Il faut, semble-t-il, admettre un lapsus chez l'auteur probablement peu instruit de cette notice ; vraisemblablement, il a voulu exprimer l'ère qui était constamment usitée dans son temps et dans son pays, à savoir l'ère des contrats : 1894 = 1583. Or, précisément en cette année le jeudi 12 janvier équivaut au 19 Tébet 5343, car le samedi section *Schemot* correspond alors au 21 Tébet. En tous cas, il n'est pas question de l'an 1194, puisqu'après le mot persan הזאר (mille, en toutes lettres), le nombre qui suit commence par un ף final = 800.

Avant l'abréviation usuelle « le Saint, béni soit-il », il y a une expression obscure pour laquelle M. Blochet propose l'explication suivante : « *Alzut*, sur les monnaies pehlvies, est une forme d'eulogie, dont on ne connaît ni le sens, ni la forme exacte, mais qui signifie quelque chose comme « Qu'il vive longtemps », « Qu'il soit béni ! ». Il est donc permis d'y voir un commencement d'invocation.

Il y a encore trois ou quatre eulogies abrégées dont nous avouons n'avoir pas trouvé l'équivalence exacte.

Enfin, à la dernière page, on trouve, écrites en caractères qui diffèrent de tout le volume, les lignes suivantes :

כי שרקי באדיאונד צֹון אתש בירון אמד אז חשבון כונאאן באד הזאר צֹון
נבאנה אז שהר סיחן בושתנד קיומי אנֹץ מסכן ברא בער כומראן אנֹץ
פיסתאאן כאנה בדה באמדהא ארנון.

La succession de trois noms géographiques de la Bible, qui frappe à la lecture de ce passage, évoque immédiatement les Nombres, XXI, 27, que l'auteur de la note, sous l'empire d'une idée cabalistique, paraphrase en ces termes : « Ceux qui font société avec les démons, quand le feu sortit de Hesbon, — qu'il y ait mille péchés sur eux, — quand les flammes sortirent de Sihon, un peuple qui demeurait là, ...les toits d'Arnon ». C'est sans doute pour avoir été rebuté par l'obscurité de ces lignes, que le rédacteur du Catalogue des mss. hébreux les a passées sous silence. Par contre, il renvoie à un article consacré à cette version.

Dans les *Theologische Studien u. Kritiken*, t. II (1829), Hassler a décrit longuement (pp. 469-480) cette même version des « écrits salomoniens ». Il ajoute : « Sur la première et la dernière page, le ms. (légué par Renaudot au Cloître de Saint-Germain-des Prés, d'où il est venu, sous le n° 513, à la Bibliothèque de Paris), contient quelques lignes écrites en un jargon judéo-persan excessivement difficile à comprendre Même avec l'aide du baron Silvestre de

Sacy, on a pu seulement, mais avec certitude, déduire de ces lignes qu'elles n'ont aucun rapport avec le contenu du livre, ni avec son auteur, ni avec la solution des questions prises ici en considération. » Suit la description du livre, et, à titre de spécimen, la version persane du Ier chapitre du Cantique des Cantiques, versets 1 à 8, d'abord, en caractères carrés, puis en lettres arabes, ensuite la traduction littérale en latin, accompagnée de notes philologiques.

On voit que Munk avait cru à tort qu'avant lui personne ne s'était occupé de ces versions. Lorsque douze ans plus tard il rédigea l'inventaire sommaire du fonds où était ce ms.[1], il ne voyait presque plus clair. S'il avait connu l'article précité, il eût évité à son successeur une grosse bévue, puisque celui-ci assigne pour date à notre ms. l'année 1194 des Séleucides.

Moïse Schwab.

1. Le Catalogue du supplément hébreu, n° actuel 1299, ne donne que les titres des ouvrages, sans développement.

BIBLIOGRAPHIE

Porges (N.). **Joseph Bechor-Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts.** Leipzig, G. Fock, 1908; in-8° de 38 p. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Si c'était une gageure d'intéresser un auditoire à l'exégèse biblique de Joseph Bechor-Schor, commentateur français du XIIe siècle, M. Porges a gagné la gageure, et sa conférence, enrichie de développements nouveaux et de notes érudites, retrouvera auprès des lecteurs le succès que les auditeurs ne lui ont pas ménagé. On y goûtera une science sûre, une critique perspicace et un goût averti autant que la solidité du fond, la clarté de l'exposition et la simplicité élégante du style. On n'appréciera pas moins, sans doute, la triple leçon que M. Porges, pour relever l'intérêt d'un sujet en apparence ingrat, a dégagé de cette étude à l'usage des membres de la Société pour l'avancement de la science du judaïsme, a savoir qu'il faut se méfier, en exégèse, de l'excès d'originalité et d'ingéniosité, qu'il est indispensable pour le judaïsme de constituer une apologétique rigoureusement scientifique, qu'il est nécessaire, enfin, que les savants juifs (sinon les rabbins) participent à l'œuvre de la critique biblique. Quelque intéressantes que soient ces réflexions pratiques, qui prennent plus du tiers de la brochure, nous ne nous arrêterons ici qu'aux considérations « inactuelles ».

Sur la personne et sur la vie de Joseph, surnommé Bechor-Schor par allusion à Deutér., XXXIII, 17, nous ne savons presque rien. C'était un tossafiste, disciple de Jacob Tam, lequel mourut en 1171 (document cité dans la 29e consultation de Salomon Louria), et collègue de Hayyim (b. Hananel) Cohen (Azriel Trabotto, cité dans *Revue*, IV, 211); il vivait donc dans la seconde moitié du XIIe siècle. On lui attribue (*Literaturgesch.*, 282-3) une élégie sur des martyrs, qui lui aurait été inspirée par la tragédie de Blois (1171) ou par celle de Brie-Comte-Robert (1191). Les vers dont il fait suivre, dans son commentaire du Pentateuque, chaque section

sabbatique respireraient la tristesse d'une époque de persécutions, inaugurée par l'expulsion de Philippe-Auguste (1180). Mais ces plaintes vagues sont de style; elles remplissaient déjà les selihot de Guerschom et de Raschi; du reste, les massacres de la première et de la deuxième croisades avaient assombri le ciel des Juifs de France. Il n'y a donc pas à faire fond sur ces allusions.

Nous serions un peu plus avancés si nous admettions, avec plusieurs savants, que Joseph Bechor-Schor est identique avec Joseph b. Isaac d'Orléans, disciple et correspondant de Jacob Tam (*Gallia*, 34; *Séfer ha-Yaschar*, éd. F. Rosenthal, p. 61; Buber, Introduction au *Séfer ha-Orâh*, p. 13). Cette opinion s'appuie sur des arguments assez solides, notamment sur le fait que des passages cités au nom de Joseph d'Orléans se retrouvent dans le commentaire de Bechor-Schor[1]. Cependant, M. Porges la tient pour fort douteuse (p. 9). Il préfère supposer avec Zunz (*op. cit.*, p. 283) que le père de Joseph Bechor Schor s'appelait Salomon, parce qu'une composition liturgique d'un certain Joseph b. Salomon est signée סדר בכור שור. Or, le surnom de Bechor-Schor pouvait être porté par n'importe quel personnage du nom de Joseph[2], et l'autorité de Zunz ne peut être opposée à une hypothèse qui a été émise après lui.

Joseph Bechor-Schor est mentionné comme tossafiste et décisionnaire. Ses explications bibliques sont assez souvent citées dans les compilations exégétiques françaises (*Tossafot*). Mais son commentaire du Pentateuque fut oublié et c'est seulement au milieu du siècle dernier que Geiger, mis sur la piste par Zunz, le découvrit dans le manuscrit de Munich n° 52. C'est sur ce manuscrit que Jellinek édita, sans grand soin, la Genèse et l'Exode (1856), G. Walter, Deutéronome, XXXII, 1-43 et XXXIV (Breslau, 1890, non 1880 comme l'écrit M. P., note 2) et J. Neumann, Nombres, I-XV (Francfort, 1900, non 1899, comme il est dit note 3). Walter a fait précéder sa publication d'une bonne étude, qui contient l'essentiel de celle de M. Porges.

Il est vraisemblable, dit celui-ci (p. 10), que Bechor-Schor a commenté la plupart des livres de la Bible. Sur quoi se fonde cette présomption[3]? Le recueil de controverse anti-chrétienne de Joseph l'Official cite notre exégète sur les Psaumes seulement. Des six citations notées par M. Zadoc Kahn (*Revue*, III, 5), il faut écarter la première, sur Genèse, XXX, 32, dont

1. Aux exemples produits dans *Revue*, LIV, 76-77, nous pouvons en ajouter un autre : l'explication de Deut., VI, 4, que le *Or Zaroua*, I, p. 7 *b*, n° 2, donne au nom de « Joseph d'Orléans dans son Commentaire du Pentateuque » se retrouve textuellement dans le Commentaire de Bechor-Schor, *ad loc.* (partie inédite).

2. Dans M. Weiss, *Katalog der Bibliothek... David Kaufmann*, p. 9, il faut lire יוסף בכור שור au lieu de יצחק בכור שור.

3. Le Glossaire de Paris (N° 302) cite une glose française de R. Joseph sur אשפר, II Samuel, VI (non X), 19. M. Lambert, *Festschrift Harkavy*, p. 390 (tirage à part, p. 24), ajoute entre parenthèses « Bechor-Schor », comme si celui-ci avait commenté Samuel. Il s'agit plutôt de Joseph Kara, dont nous possédons un commentaire sur les Premiers Prophètes.

il a publié plus tard le texte dans la Revue de R. Brainin ממזרח וממערב, IV, 23. Elle est introduite par les mots ור׳ יוס״ף היה מוסי״ף, qui se rapportent plutôt, le surnom caractéristique « Bechor-Schor » manquant, au « compilateur » Joseph le Zélateur (comp. les premiers mots de l'ouvrage ראו קראתי בשם החבור יוסיף המקנא et le commentaire de M. Zadoc Kahn, *Revue*, I, 225). L'explication de Bechor-Schor (éd. Jellinek, p. 46) est d'ailleurs différente. Le second passage (sur Isaïe, LII, 13) relate une conversion opérée par Joseph Bechor-Schor grâce à une explication ingénieuse d'un verset exploité par la théologie chrétienne, — faut-il prendre l'anecdote au sérieux? (texte publié par Graetz, *Geschichte*, VI, 439, et Zadoc Kahn, dans *Revue*, III, 5). Les autres citations sont sans doute des fragments du commentaire de Bechor-Schor sur les Psaumes[1]; comme ce sont des spécimens intéressants de son exégèse, nous les publions ici d'après le manuscrit de Paris.

1° Psaume II (N° 107; f° 31 *a-b*).

...כך פתר בכור שור למה רגשו גוים כמו שמצינו (שמואל ב׳ ה׳ י״ז) וישמעו פלשתים כי משחו את דוד למלך על ישראל ויעלו כל פלשתים לבקש את דוד. ולאמים יהגו ריק לפי שהיה בהם חמשה סרנים לכך אומר כן[2]. יושב בשמים ה״ק שוחק אליהם. אז ידבר אלימו באפו כמו שנ׳ (שם י״ט) וישאל דוד וכת׳ (שם כ״ד) ויהי כשמעך את קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ כי אז יצא י״י לפניך להכות במחנה פלשתים. ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי כל זה מדברי הקב״ה שאמ׳ למעלה אז ידבר אלימו באפו אני נסכתי את דוד שהוא מלכי מלך שיש לי כמו שיאמר מן נשיא נשיאי ומן עבד עבדי כך מן מלך מלכי[3]. אספרה אל חק י״י אמר אלי חק כמו חקת עולם דבר שאינו נפסק. בני אתה אני היום ילידתיך גדלתיך כמו בטרם [הרים] ילדו (תהלים צ׳ ב׳) וכן אם יולד גוי פעם אחת (ישעיה ס״ו ח׳) שכן כתוב (שמואל ב׳ ז׳ ט׳) ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ. שאל ממני כשתרצה לרדת מלחמה המלך בי כמו וישאל דוד בי״י לאמר האעלה אל פלשתים התתנם בידי (שמואל ב׳ ה׳ י״ט). ועתה מלכים השכילו הוסרו עשו שכל וקחו מוסר כל שפטי כי טוב עבד הש״ם על כן אמרתי עבדו את י״י ביראה נשקו בר פן יאנף כאן טעה יְרִיוֹמָא אשר העתיק להם הקריה כי בר משמע בן ומשמע נקיות וברירות ומשמע דגן וכמה פנים וטעה כאן לומר כי בר זה פתרונו

1. Nicolas de Lyre cite « *Ra. Joseph* » sur Ps., II, 7 (v. *Revue*, XXVI, 179). On pourrait songer à Bechor-Schor si l'explication donnée en son nom était plus semblable à celle que nous a conservée Joseph le Zélateur (voir plus bas).

2. Comme les Philistins avaient plusieurs chefs, on peut dire qu'ils formaient plusieurs peuples.

3. L'auteur veut-il prévenir une interprétation qui ferait de מלכי un nom propre comme מלכי צדק (Cf. Epître aux Hébreux, VII, 1-5)?

בן ואינו אלא לשון ברירות שהיה דוד מזהירם לעבד השם ביראה כענין פסוק שלמעלה ואומר להם נשקו בר נשקו עצמיכם בברירות פן יאנף. גרנישייץ [1].

Ainsi le psaume II se rapporte à l'expédition de David contre les Philistins relatée dans II Samuel, V, 17 et s., et c'est à David que s'adresse le discours de Dieu. Comparer le commentaire de Raschi.

C'est David aussi qui exhale ses plaintes dans le fameux psaume XXII, si souvent appliqué au Messie.

2° Psaume XXII (N° 113 ; f° 33 *a*).

...והר"ר יוסף בכור שור פי' על דוד שחזר לצקלג וכת' כי אמרו העם לסקלו (שמואל א' ל' ו'). כי לי"ר המלוכה ומושל בגוים אכלו וישתחוו כל דשני ארץ לפניו יכרעו כל ירדי עפר ונפשו לא חידה. משומד אחד שאל לפני הגמון מקדש מַלוֹ[2] הר"ר יוסף בכור שור פי' כל אחד ואחד נפשו לא חיה וכן פי' רשׁבם[3] אף השבתי לאותו משומד כי לי"ר המלוכה ומושל בגוים המלוכה והמחזיק בה לה"ק ומהו ומושל בגוים אותו שמושל בגוים כמו הקיסר או מלך אחר.

3° Psaume LXVIII, 8, 17 (N° 118 ; f° 34 *b*, 35 *a*).

אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה פי' כשיצא לפני עמו כשנגאלו ממצרים והוליכם המדברה ארץ רעשה אף שמים נטפו דכת' (שמות ט"ו י"ב) נטית ימינך תבלעמו ארץ וכת' (שופטים ה' כ') מן שמים נלחמו. וכן פירש הרב רב יוסף ב"ש שבמקום שמדבר בהילוכו שמים וארץ מתפחדים ממנו וכן ותגעש ותרעש הארץ מוסדות השמים ירגזו ויתגעשו (שמואל ב' כ"ב ח') ... למה תרצדון הרים גבנים כמו שכת' (תהלים קי"ד ו') ההרים תרקדו כאילים והרב ר' יוסף בכור שור פי' שהד' יתירה והוא כמו ירוצון ופתרונו למה תרוצון.

La théophanie décrite dans ce psaume est l'apparition de Dieu conduisant son peuple au sortir d'Égypte ; d'une manière générale, Bechor-Schor observe que la marche de Dieu est accompagnée du bouleversement des éléments. D'autre part, il explique תרצדון (qui est un *hapax*) comme תרצון « courir » : le ד est superflu.

1. « Garnissez » (*Revue*, III, 17). La critique de la traduction de saint Jérôme a déjà été citée dans *Revue*, III, 6.

2. L'évêque de Saint-Malo.

3. Nouveau témoignage en faveur de l'existence d'un commentaire des Psaumes par Raschbam. V. Rosin, *R. Samuel b. Meir*, p. 14.

4° Psaume lxxxvii (N° 123 ; f° 36 *b*-37 *a*).

...והר"ר יוסף בכור שור פי' כל המזמור שהיה דוד מצוה לשלמה ואומ' לו עשה הבניין שיאמרו הכל שנראה לפי יופי המלאכה שנולדת שם. ופי' י"י יספר יספר שבחך לכל העמים עד שיאמרו זה ילד שם. ולפי' הראשון כך הוא אומר כל אחד ואחד שבחו אתו אבל הק' יברר הנולדים שם מבין העמים אשר נפצו שם[1] והרב ר' יוסף בכור שור פי' יולד כגון לא תדע מה ילד יום (משלי כ"ז א') כלומר בּוֹנְא אַבְּנְטוּרְא לִיאֵטְא אַבְּנוּאָה.

Bechor-Schor place ce psaume dans la bouche de David parlant à Salomon ; il explique le verbe ילד au figuré d'après l'expression française « bonne aventure lui est advenue » (*Revue*, III, 17).

Le fond commun de ces explications est de rapporter les Psaumes aux événements de l'histoire d'Israël et notamment de la vie de David. Ce système, qui apparaît déjà chez Raschi et qui est ici développé avec rigueur, a été favorisé, sinon provoqué, par la polémique chrétienne. On sait la fortune des psaumes dans l'Église, qui y cherchait des prédictions messianiques et des allusions à Jésus. Par réaction contre cette tendance, les Juifs les appliquaient aux faits du passé. Bechor-Schor suit cette méthode, et c'est ainsi que ses explications ont été recueillies par Joseph le Zélateur. Comme l'a montré M. Porges, Bechor-Schor est un apologiste autant qu'un exégète et, en commentant la Bible, il se propose de défendre le judaïsme. Il procède ainsi dans son Commentaire du Pentateuque, où il s'efforce de prévenir, de réfuter ou de rétorquer les arguments que le texte biblique paraît fournir contre le judaïsme ou pour le christianisme. Ainsi Gen., i, 26 et iii, 22 ne peuvent être allégués en faveur de la Trinité, ni Gen., xviii, 2 en faveur de l'Incarnation, ni Gen., xxiv, 2 en faveur de la naissance miraculeuse de Jésus. Dieu ne se repent pas (Gen., vi, 8) ; Jacob n'a trompé ni Esaü (Gen., xxv, 29) ni Laban (Gen., xxx, 33)[2]. Pour se tirer de ces difficultés apparentes ou réelles, il ne fallait, au moyen âge, que de l'esprit et nous allons voir que Bechor-Schor en avait à revendre ; il a trouvé là l'emploi du don dont il était si abondamment pourvu qu'il suffit presque à le caractériser.

L'apologie et la polémique ne font qu'un des caractères de l'exégèse de Bechor-Schor et ne présentent pour nous qu'un intérêt historique, en nous montrant comment les Juifs étaient armés défensivement et offensivement contre la controverse chrétienne, qui est un des chapitres les plus curieux de la lutte du judaïsme et du christianisme. Pour bien appré-

1. Voir Raschi.

2. Voir le Commentaire sur ces passages, auxquels on pourrait en ajouter bien d'autres.

cier Bechor-Schor, il faut le considérer comme un tossafiste. C'est un tossafiste, ce qui signifie d'abord qu'il complète ses prédécesseurs, sans commenter le texte biblique sur nouveaux frais ; il développe, mais ne reprend pas l'œuvre de Raschi, de Joseph Kara, de Samuel b. Méir, soit qu'il les utilise ou qu'il les combatte, qu'il les nomme ou ne les nomme pas. Il cite une seule fois son contemporain Eliézer de Beaugency[1] et, parmi les étrangers, chacun une fois aussi, Menahem b. Sarouk, Hayyoudj et Salomon Parhon (cette dernière citation fournit un *terminus a quo,* le Dictionnaire de Parhon ayant été composé en 1161). Il doit un certain nombre d'explications à un autre exégète d'origine espagnole, Obadia (plus complètement dans les Tossafot *Hadar Zekénim* : Obadia b. Samuel ha-Sefardi), que Zunz (*Ritus,* p. 199-200) voudrait identifier avec un commentateur liturgique. Graetz (*Geschichte,* VI, 172) a supposé que c'est grâce à cet étranger que l'exégèse biblique a fait des progrès en France, comme si l'école exégétique française n'avait pas suivi son développement interne et que cet Espagnol à peine connu ait pu avoir l'action que n'a pas eue Ibn Ezra. M. Porges, lui, estime que les interprétations citées au nom d'Obadia ne décèlent en aucune manière l'esprit de l'exégèse espagnole de ce temps et que cet exégète, quoique né en Espagne, appartient en réalité à l'école française. On peut être d'un sentiment différent.

Tossafiste, Joseph Bechor-Schor ne suit pas le texte pas à pas, comme Raschi dans ses courtes postilles. Il s'attache aux passages qui lui paraissent insuffisamment expliqués et alors il s'étend souvent en longs développements. Il s'en tient généralement à ses prédécesseurs pour les explications grammaticales, en sorte qu'il paraît négliger la grammaire ; c'est ainsi que les tossafistes ne font qu'une petite place à l'élucidation des mots dans le Talmud parce que le commentaire de Raschi y a pourvu. Mais de même que les tossafistes reprennent parfois cette tâche pour leur compte, de même il arrive à Bechor-Schor de proposer une interprétation nouvelle, guidé par sa connaissance de l'hébreu et par un sentiment très fin de la syntaxe. Par contre, il est fort en retard pour la morphologie ; ainsi il explique את והב (Nombres, XXI, 14) comme un *hitpael* de יהב !

Avant tout, il vise à l'originalité. Venant après Raschi, il veut dire autre chose que lui. Tossafot est synonyme de Hiddouschim. « Il me faut du nouveau, n'en fût-il plus au monde. » Il a conscience de son indépendance et oppose souvent ses explications à celles du Talmud ou d'autres exégètes. Parfois on dirait presque qu'il escompte un effet de surprise. « Si tu vas à gauche, j'irai à droite », dans le discours d'Abraham à Loth (Gen., XIII, 9), est traduit : « Si tu vas à gauche, je serai à ta droite, je

1. Sur Lévit., XXII, 25. Le texte (publié par Geiger, *Parschandata*, part. hébr., p. 40) porte אליעזר ממגגצא, que M. P. (p. 10) propose de corriger en אליעזר מבלגנצי. Cette correction a déjà été faite par Rosin, *l. c.*, p. 55, n. 2, et adoptée par M. Poznanski, dans הגרן, II, 101-102. — Dans la note 7, M. P. observe que cet exégète s'appelait Éliézer et non Éléazar, et qu'il faut corriger אלעזר en אליעזר dans le petit poème qui suit le commentaire d'Isaïe. Steinschneider croit qu'il faut lire לאלעזר (*H. B.,* XIX, 2, et XX, 87). L'édition de Nutt est de 1879, non 1870.

t'assisterai. » Dans Gen., xv, 6, והאמן בה׳ ויחשבה לו צדקה signifie : « Abraham eut confiance en Dieu et lui sut gré de sa bonté. » Cette recherche de l'inédit l'a souvent égaré hors de la vraisemblance, pour ne pas dire du bon sens ; elle lui a inspiré, en revanche, plus d'une explication pénétrante, plus d'un aperçu ingénieux. Ainsi la malédiction de Noé (Gen., ix, 25) fait allusion aux noms des trois fils : Chanaan (כנען) sera humilié (נכנע) devant ses frères ; Sem (שם) porte le nom de Dieu (ברוך ה׳ אלהי שם). La circoncision est le signe de la dépendance de l'israélite vis-à-vis de Dieu, semblable au signe que porte l'esclave (xvii, 2) ; ונכרתה הנפש (*ib.*, 14) signifie : « le coupable est exclu, séparé de ceux qui portent ce signe » ; כעת חיה est le temps de la grossesse (xviii, 10) ; גמלים מיניקות (xxxii, 16) désigne les chamelles, l'hébreu n'ayant pas de féminin pour גמל. On pourrait multiplier les exemples, car des observations de ce genre abondent dans Bechor-Schor. En cela encore, il est tossafiste.

Il l'est enfin parce qu'il est raisonneur. Il raisonne aussi bien sur les récits naïfs de la Genèse que sur les lois du Lévitique. Le raisonnement lui tient lieu de critique. Exode, xvi, 13 raconte le même événement que Nombres, xi, 31 (cailles) et Exode, xvii, 1 et s. le même que Nombres, xx, 8 (eau du rocher), car une répétition aurait dû être indiquée ; et ainsi Bechor-Schor découvre, à la joie de Geiger (*Wissenschaftliche Zeitschrift*, V, 418), l'existence de récits parallèles dans le Pentateuque. Celui qui ratiocine n'est pas loin d'être un rationaliste. Bechor-Schor rationalise les miracles aussi bien que les prescriptions bibliques. Ce qu'on appelle l'arbre de la vie est en réalité l'arbre de la guérison (Genèse, i, 22). Les langues n'ont pas été créées à l'époque de la tour de Babel ; les hommes, qui comprenaient d'abord toutes les langues, n'ont compris depuis lors que chacun la sienne (xi, 7). Les trois hôtes d'Abraham ne sont pas des anges, mais des hommes (xviii, 2). La femme de Loth n'a pas été métamorphosée en statue de sel ; elle a été recouverte de sel à tel point qu'elle ressemblait à une statue de sel (xix, 26). Jacob n'a pas vu les anges monter et descendre l'échelle ; il lui a semblé en rêve que l'échelle était faite pour cet usage (xxviii, 12). L'histoire sainte est dégagée du merveilleux inutile. Noé prend sept couples d'animaux purs et un couple d'animaux impurs, parce que les premiers seuls seront consommés dans l'arche (vii, 8). Les bergers ne peuvent pas enlever la pierre du puits parce que ce sont des jeunes gens, tandis que Jacob est un homme adulte et fort (xxix, 8).

Logicien, Bechor-Schor cherche non seulement un lien entre les parties d'un même récit et les articles d'un code, mais même une transition entre les épisodes successifs. La création du monde en six jours est faite suivant un plan méthodique comparable à l'installation d'une maison (Genèse, i, 3). Le Lévitique tout entier suit un cadre parfaitement ordonné (Commentaire sur i, 1 et xvi, 1). Les fils de Lémech s'exercent aux métiers parce que la terre est devenue stérile par l'effet de la malédiction divine (Genèse, iv, 23) et Noé recommence à la cultiver quand la

postérité de Caïn a été détruite par le déluge (IX, 20). La faute de Nadab et d'Abihou a consisté à prendre un « feu étranger » (Lévitique, X, 1) sans attendre le feu céleste (IX, 24). Bechor-Schor établit ainsi des rapports pleins de justesse et plus d'une fois il a pu pénétrer la pensée du rédacteur du Pentateuque.

Il raisonne aussi les sentiments et les intentions ; il est un psychologue raisonneur, ce qui est, pour le noter en passant, un trait caractéristique de l'esprit français. « Il s'efforce, dit excellemment M. Porges (p. 17), d'expliquer psychologiquement les récits de la Bible, de rechercher les mobiles de toutes les actions, de découvrir les sources intérieures des paroles et des actes. La perspicacité du commentateur se donne ici libre carrière ; son interprétation psychologique est souvent fine et neuve ; souvent aussi, elle est arbitraire et forcée. Il méconnaît la pensée naïve des personnages bibliques en leur attribuant les idées et les conceptions, les sentiments et les calculs de son temps ou même de sa personne. » Qu'on étudie l'analyse psychologique de Bechor-Schor dans les négociations d'Abraham avec Ephron ou dans le plaidoyer de Juda devant Joseph, et l'on conviendra que cette tendance donne un certain charme à son commentaire, qu'elle anime les récits bibliques et les rend vivants. Qu'on lise encore l'histoire de la tentation d'Ève, ou du mariage d'Isaac, ou des aventures de Joseph ; que c'est ingénieux et spirituel ! Si Bechor-Schor avait été trouvère, quels jolis fableaux il nous aurait contés ! Comme les trouvères, il recourt à des images et à des comparaisons familières ; comme eux, il confond les usages anciens avec ceux de son temps, sans souci de l'anachronisme ; comme eux, il abonde en aperçus piquants et en vives saillies, il est plein de finesse et de malice.

Bechor-Schor n'est pas seulement un exégète curieux et original, son commentaire offre plus d'une observation juste et solide ; on le lit toujours avec plaisir, souvent avec profit. Le bon sens, la perspicacité, le sentiment de la langue peuvent suppléer en partie à l'éducation philologique et critique, et la science moderne a de quoi glaner chez ce commentateur du XIIe siècle. Si nous ajoutons qu'il intéresse encore la philologie romane par les gloses françaises qui émaillent son commentaire, nous pourrons conclure avec M. Porges (p. 22) : « Joseph Bechor-Schor est incontestablement un des exégètes les plus importants de l'école française, *last not least*, le dernier en date mais non en mérite des représentants de l'exégèse simple et naturelle (Paschtanim). A demi oublié, il mérite d'être rappelé au souvenir des amis de la science juive. A côté de Raschi et de Raschbam, il a droit à une place d'honneur parmi les exégètes du moyen âge. Une édition complète et critique de son commentaire du Pentateuque et de toutes les explications bibliques rapportées en son nom serait une œuvre qui mériterait toute notre reconnaissance. »

M. Liber.

ספר אמת מארץ והוא קצור ספר החכם הצרפתי וויגורו « ספרי הקדש והמציאות החדשות אשר נמצאו בארץ ישראל בארץ מצרים ובארץ אשור » נעשה ע"י אליהו קזאז מבני מקרא. חוברת ראשונה. Odessa, 5669 (1908); in-8° de VIII + 132 + (1) pp.

Cet opuscule attire notre attention non pas tant à cause du sujet qu'à cause de l'auteur, à qui l'on ne peut guère comparer, parmi les caraïtes contemporains, que deux auteurs hébreux[1]. Elia Kazaz était encore étudiant à l'Université de Saint-Pétersbourg, lorsqu'il fit paraître un petit volume de poésies hébraïques, dédiées à son maître Kasem-Beg, professeur de langues orientales à cette Université[2]. Après l'achèvement de ses études, il choisit la carrière d'instituteur, enseigna dans différents lycées, et fut enfin appelé à diriger l'école fondée en 1895 à Eupatoria (Crimée) pour la formation d'ecclésiastiques caraïtes. Le fruit de son activité pédagogique fut une grammaire hébraïque détaillée d'après la méthode Ollendorf, qu'il écrivit pour ses coreligionnaires de langue tatare[3]. Il adapta ensuite du français deux ouvrages de vulgarisation philosophique : *Les Éléments de morale* de Paul Janet[4] et *La Religion naturelle* de Jules Simon[5]. L'année dernière, il donna sa démission de directeur, pour raison d'âge, et fit paraître à cette occasion, comme livre d'adieu adressé à ses élèves, une biographie populaire de Cicéron[6]. Et voici maintenant le premier fascicule d'une traduction abrégée du livre de Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie.*

Cet ouvrage de Vigouroux se compose de quatre parties ; la dernière édition, qui est la sixième, a paru en 1896. Il a en tous points un carac-

1. Je publie en ce moment, dans la *Zeitschr. für hebr. Bibliogr.*, une esquisse bibliographique de la littérature caraïte contemporaine.

2. שירים אחדים. מנחה הם לאדוני החכם המובהק אלכסנדר קאזימבג מאת תלמידו ומוקירו אליהו קזאז, Leipzig, 1857, in-8° de (4) + 41 + (3) pp. Ce volume contient 18 poésies, dont 7 sont originales et les autres des traductions du russe, de l'allemand et du français.

3. ספר לרגל הילדים ללמד נערי בני מקרא לשון עבר מאת א' קזאז, 2 parties, Odessa, 1869, gr. in-8°. La première partie [(4) + 294 + (1) pp.] contient la grammaire proprement dite, tandis que la seconde [152 + 160 + (2) pp.] contient une chrestomathie suivie d'un glossaire hébreu-tatar. La chrestomathie comprend, à côté d'extraits de la Bible et des poésies de l'auteur, un chapitre du מלוצת ישרון de Salomon Levysohn, une poésie de Letteris et une de Reggio. La première partie a également paru en russe, sous le même titre de לרגל הילדים, Eupatoria, 1896, in-8° de IV + 282 pp.

4. ספר תורת האדם. ראשי פרקים מחכמת המדות היונית והמעשית הוצעו בלשון עברית על פי « יסודות מוסר » להחכם הצרפתי פ' ז'אניט, ע"י אליהו קזאז (מבני מקרא), Varsovie, 1889, in-8° de (4) + 276 + (1) pp.

5. ספר כבשונו של עולם. מאמרים על מציאות ה', ההשגחה והשארות הנפש מספר « הדת הטבעית » להחכם הצרפתי ז' סימון הוצעו באיזה קצורים וחלופים ע"י אליהו קזאז (מבני מקרא), Eupatoria, 1899, in-8° de (4) + 142 + (1) pp.

6. ציצרו (ציור ביאוגראפי). מנחת אהבה ויחידות לתלמידי בית מדרש אלכסנדר לחזנים אשר לבני מקרא בעיר יוסאטוריאה מאת מלמדם אליהו קזאז, Odessa, 1908, in-8° de 41 + (2) pp.

tère apologétique (l'auteur est un prêtre catholique), et est par conséquent souvent tendancieuse. D'un autre côté, la dernière édition a déjà vieilli en partie. C'est précisément sur le domaine des fouilles, dont il est question ici, que chaque jour apporte une découverte souvent surprenante. Qu'il suffise de mentionner le Code d'Hammourabi, les nombreuses fouilles entreprises ces dernières années en Palestine, c'est-à-dire, celles de Sellin à Tell Ta'annek, celles de Macalister à Guézer, et celles du « Deutscher Palästina-Verein » à Tell-el-Mutesellim[1]. Enfin, l'immense littérature sur la question « Babel et Bible » a projeté bien des lumières sur les rapports de la Bible et de l'Assyrie. Le seul ouvrage d'ensemble semblable à celui de l'abbé Vigouroux qui ait paru en ces derniers temps est celui de Jeremias[2], mais qui est dominé par l'influence de la théorie astrale de Winckler. Par contre, des ouvrages sur les rapports de la Bible et de l'assyriologie ont été composés en même temps par Zimmern et Winckler[3], qui adoptent un point de vue radical, et par Pinches[4], qui s'est engagé dans une autre direction. Sur les rapports de la Bible et de l'Égypte il a paru un ouvrage de Völter[5], qu'on peut appeler le Winckler de l'Égyptologie, car il voit dans les patriarches et dans leurs familles des figures de la mythologie égyptienne ; ainsi Abraham est, d'après lui, un dieu solaire, Jacob le dieu de la terre, Kob, Joseph Osiris, etc.[6]. En tout cas, des études nouvelles ne nous font pas défaut aujourd'hui et c'était une faute d'adapter le livre de l'abbé Vigouroux. Ajoutez que Kazaz n'avait même pas sous les yeux la dernière édition de cet ouvrage, mais, à ce qu'il semble, une autre plus ancienne. Comparez par exemple la traduction de la ligne 6 de la première table de la fameuse épopée babylonienne *Inuma-ilish* chez Kazaz (p. 8), qui est complètement fausse, avec celle de Vigouroux (t. I, p. 219), qui concorde presque complètement avec les traductions les plus récentes ; ou la ligne 30 du calendrier bien connu des fêtes babyloniennes pour le mois d'Eloul II (IV R., 32), dans lequel les 7e, 14e, 21e et 28e jours de ce mois sont désignés comme « jours néfastes » (*ûmu lemnu*) d'après Kazaz (p. 10) et d'après Vigouroux (*ib.*, p. 240), dont la traduction est entièrement exacte. Notre auteur traduit

1. Cf. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, mais qui ne connaissait pas encore les publications de Macalister (*Bible sidelights from the Mound of Gezer*, Londres, 1906) et celles du « Deutscher Palästina-Verein » (*Tell-el-Mutesellim*... I. Band. Fundbericht erstattet von Baurat Dr. G. Schumacher in Haifa, Leipzig, 1908). Sur les fouilles entreprises au XIXe siècle qui nous intéressent ici, v. le grand recueil d'Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, Philadelphie, 1903.

2. *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2e éd., Leipzig, 1906.

3. *Die Keilinschriften und das alte Testament*, Berlin, 1903 (une nouvelle édition est annoncée).

4. *The old Testament in the Light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia*, 2e éd., Londres, 1903.

5. *Ægypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ægyptischen Mythologie*, 4 éd., Leyde, 1909.

6. V. Wiedemann, dans la *Theolog. Literaturzeitung*, 1905, col. 163-164, qui rejette cette théorie. Cf. encore *Z.D M.G.*, 1909, p. 246, et Alt, *Israel und Aegypten* (Leipzig, 1909), p. 1.

ici encore « chair de *tumri* bouillie » par תמרים. De même aussi l'identification, d'ailleurs plus que douteuse, d'Amraphel et d'Hammourabi, que nous trouvons déjà chez Vigouroux (*ib.*, p. 493) ne figure pas chez Kazaz, etc. Un autre défaut qu'il nous reste à signaler, c'est la transcription singulière des noms propres, qui sont retranscrits pour ainsi dire du français en hébreu et sont ainsi souvent entièrement défigurés. Tels sont les noms des dieux לאקמו, לאקאמו, אססור et קיססור (p. 8), au lieu de לַחְמוּ (*Lah-mu*), לַחַמוּ (*La-ḫa-mu*), אנשר (*An-shar*) et כישר (*Ki-shar*), תיהמת (p. 9) au lieu de תיאמת (*ti-amat*), הסיסדרא (p. 24) pour חסיס־אתרא (*ḫasis atra*) : les noms de villes סוריפפק (p. 25) pour שֻׁרִפַּק (*Shu ri-ip-pak*) et בלבכ (p. 52) pour בעלבך (Baalbek), le dieu égyptien כנום (p. 56) au lieu de חנום (voir les Papyrus d'Assouan, E 15), etc., etc.

Le premier fascicule de Kazaz s'étend seulement sur la Genèse et correspond dans l'ouvrage de Vigouroux au t. I, p. 111-114, 205-533 et au t. II, p. 1 213. On peut donc se rendre compte que Kazaz a considérablement abrégé son texte, il a même omis des chapitres tout entiers, par exemple le chapitre concernant les dix patriarches d'Adam à Noé et les dix rois primitifs de Babylone dans Bérose (Vigouroux, I, 290-297), entre lesquels même des exégètes modérés admettent une analogie et une certaine dépendance. Kazaz a reproduit seulement les chapitres sur la création, le paradis et la tentation du premier couple, le déluge, la Tour de Babel, sur Abraham et Joseph. Mais ici aussi, ici surtout, nous avons des monographies récentes, écrites justement par des théologiens catholiques, donc animées d'un esprit conservateur, mais du moins conformes à l'état actuel de la science. Ce sont : le livre de Nikel sur la Genèse et l'Assyriologie [1], et celui de Heyes sur la Genèse et l'Égypte [2]. Quant à l'histoire babylonienne de la création, l'édition la plus complète est celle de King, sur laquelle sont basées toutes les traductions récentes [3], tandis que Vigouroux, encore dans sa dernière édition, prend pour base la traduction de Smith. Et voici quelques exemples pour faire ressortir les progrès accomplis :

בהו (Kazaz, p. 4 ; Vigouroux, I, 208) n'a rien de commun avec la déesse babylonienne *Bau*, l'épouse de *Ninib* ; on rapproche plutôt בהו de Βάου dont il est question dans la cosmogonie phénicienne (v. Zimmern-Winckler, p. 509, n. 1 ; Nikel, p. 70 ss. ; cf. les prières de Goudéa à cette déesse dans Rogers, p. 162). — La Ὀμορκα de Bérose est expliquée ici, d'après Lenormant, par *Um - Uruk*, « la mère de la ville

1. *Genesis und Keilschriftforschung*, Fribourg-en-Br., 1903.

2. *Bibel und Ægypten. Abraham und seine Nachkommen in Ægypten. I Teil. Gen. Kapitel 12-51 inkl.*, Munster, 1904. V. aussi Spiegelberg, *Ægyptologische Randglossen zum Allen Testament*, Strasbourg, 1904.

3. *The seven Tablets of Creation*, 2 vol., Londres, 1902. Aux 21 fragments connus jusque là King en a ajouté 28 nouveaux (v. Rogers, *The Religion of Babylonia and Assyria especially in its Relations to Israel*, Londres, 1908, p. 103) ; surtout important est le fragment de la 6e tablette dans laquelle il est parlé de la création de l'homme. Du texte de King s'inspire aussi la toute récente traduction française de Dhorme (*Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907 ; cf. *R. É. J.*, LIII, 128 en haut.).

d'Erech » (Kazaz, p. 6 ; Vig., I, 214), explication abandonnée par tout le monde, la plus spécieuse étant celle de Gunkel (אם ארקא)[1]. — Le fameux cachet babylonien représentant au milieu un arbre, avec deux figures humaines à son côté et un serpent (v. Kaz., p. 15, une reproduction se trouve aussi chez Vig., I, 278), n'a rien de commun, d'après la plupart des savants, avec la chute du premier couple (v. Zimmern et Winckler, p. 529 ; Nikel, p. 127). Par contre, la légende babylonienne d'Adapa[2] qui est rapprochée par bien de savants de l'arbre de la vie, n'est pas mentionnée par Vigouroux. — De même on sait maintenant que le texte babylonien K. 3657, qui raconterait l'histoire de la construction d'une tour (Kaz., p. 36 ; Vig., I, 372) et qu'on a rapproché de Genèse XI, contient tout autre chose (v. Zimmern et Winckler, p. 396 ; Nikel, p. 190). — Le chapitre sur les coutumes et mœurs des patriarches (Kaz., p. 68-74 ; Vig., I, 505-533), devrait être à présent complètement refait d'après les travaux de Musil et de Jaussen, qui se complètent mutuellement[3]. — La présence d'eunuques sur les monuments de l'ancienne Égypte (Kaz., p. 82 ; Vig., II, 24) ne peut être démontrée, du moins jusqu'à présent (v. Heyes, p. 121). Par contre, le fait que les Égyptiens connaissaient le vin depuis la plus haute antiquité (Kaz., 92 ; Vig., II, 73) pourrait être prouvé par plus de données (v. Heyes, p. 179 ss.). — Sur la coupe magique de Joseph (Kaz., p. 111 ; Vig., II, p. 152 ss.), cf. Jeremias, p. 392, et les références qu'on y donne. — La substitution de ראש המטה à ראש המטה dans la LXX (Kaz., 121 ; Vig., II, 190) est due à une tendance chrétienne (cf. *R. E. J.*, L, 29) ; etc., etc.

Si l'ouvrage de Kazaz est dépourvu de toute valeur intrinsèque, il nous intéresse du moins pour l'histoire des idées, en nous montrant qu'une question qui en ces derniers temps a tant ému les esprits, la question de la dépendance de la Bible vis-à-vis de nouvelles découvertes archéologiques, a trouvé un écho, un peu tardif, il est vrai, dans le groupe caraïte qui subsiste encore à l'écart du monde moderne. Que cet intérêt nous serve aussi d'excuse si le présent compte rendu d'un livre qui en lui-même est insignifiant, a fini par être plus étendu qu'il n'eût peut-être fallu.

SAMUEL POZNANSKI.

Varsovie.

1. *Schöpfung und Chaos*, p. 18. V. une explication forcée chez Jensen, *Assyrich-babylonische Mythen und Epen* (Berlin, 1900), p. 564.

2. Jensen, p. 92 ss.

3. Musil, *Arabia Petræa*. III. Band. *Ethnologischer Reisebericht*. Vienne, 1908. — Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908. — Cf. Goldziher, *Globus*, 1908, n° 18 (p. 280-289), et *Deutsche Literaturzeitung*, 1908, n° 49 (col. 3117-3121).

Le gérant :
ISRAEL LÉVI

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Les poésies inédites d'Israël Nadjara..... 241
Chaviara (Nicétas et Michel D.). Une synagogue juive à Sidé de Pamphylie..... 60
Danon (Abr.). Études sabbatiennes, nouveaux documents sur Sabbataï Cevi et son entourage..... 270
Decourdemanche (J.-A.). Note sur les mesures hébraïques..... 161
Epstein (J.-N.). L'auteur du Commentaire des Chroniques..... 189
Hildenfinger (P.-A.). L'adresse de la commune de Strasbourg à l'Assemblée nationale contre les Juifs (avril 1790)..... 112
Krauss (S.). La légende de la naissance de Rabbi..... 65
Liber (Maurice). La récitation du Schema et des bénédictions (*fin*)... 1
Poznanski (Samuel). Encore les ouvrages linguistiques de Samuel Hannaguid..... 183
Régné (Jean). Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du ve au xive siècle (*suite*)..... 75 et 200
Schwab (Moïse). Sept épitaphes hébraïques de Grèce..... 106
Weill (Raymond). Le séjour des Israélites au désert et le Sinai dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne (*fin*)..... 23
Wellescz (J.). Méir b. Baruch de Rothenbourg..... 226

NOTES ET MÉLANGES.

Dreyfus (L.). Sur un verset d'Ézéchiel..... 292
Marx (A.). I. Sur le « Kitab al-Tarikh » de Saadia..... 299
II. R. Isaac b. Abraham de Narbonne..... 301
Poznanski (Samuel). Kala'at Hammad..... 297
Schwab (Moïse). Une version persane de la Bible (Ms. 117 de la Bibliothèque nationale de Paris)..... 303
Sidersky (D.). La prétendue intercalation d'un second Eloul dans l'ancien calendrier hébraïque..... 293

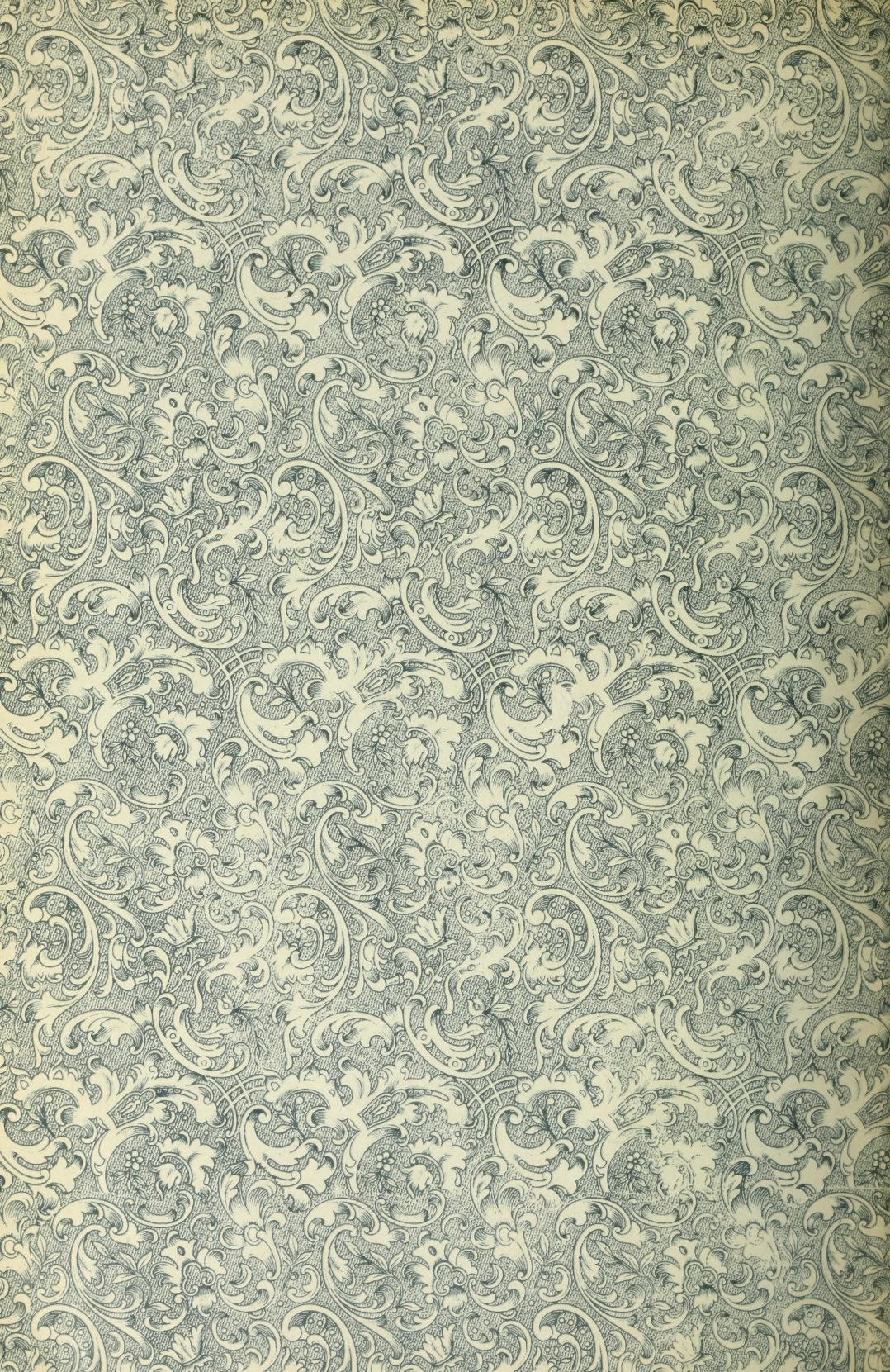
BIBLIOGRAPHIE.

LAMBERT (Mayer). I. Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique, par P. JOÜON..... 154
II. Pesiq, ein Glossenzeichen, par Hugo FUCHS..... 156
LIBER (Maurice). I. Revue bibliographique (année 1908)..... 129
II. Joseph Bechor-Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts, par N. PORGES..... 307
POZNANSKI (Samuel). I. Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, par G. MARGOLIOUTH..... 157
II. ספר אמת מארץ והוא קצור ספר החכם הצרפתי וויגורו « ספרי הקדש והמציאות החדשות אשר נמצאו בארץ ישראל בארץ מצרים ובארץ אשור » נעשה ע"י אליהו קזאז מבני מקרא. חוברת ראשונה..... 315
WEILL (Julien). Chr. W. Dohm, der Gegner der Physiocratie und seine Thesen, par RAPAPORT (Mordché W.)..... 159

Additions et rectifications..... 160

Table des matières..... 319

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.



DS
101
R45
t.58

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 03 007 9